Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXIV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Montaignes Lebensanschauung

und

Ihre Nachwirkung.

Von
Dr. H. NAVON.

Bern
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1908.

Digitized by Google

P.4
V.64-7...

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Einleitung.

Das XVI. Jahrhundert ist, in der Geschichte der geistigen Bewegungen der Menschheit, von einer welthistorischen Bedeutung. In fast keiner anderen Epoche der Weltgeschichte haben so viele und so hervorragende Geister gelebt und gewirkt. Unter den Gestalten, welche diesen Zeitabschnitt, dieses, nach Treitschke, „so überschwänglich begabte und doch tief unselige 16. Jahrhundert" illustriert haben, findet man solche, welche allen bedeutenden Nationen Europas angehören, und unter den führenden Geistern, welche Frankreich in dieser Epoche aufzuweisen hat, nimmt Montaigne, unbestreitbar, die hervorragendste Stellung ein. Die geschichtliche Bedeutung dieses Denkers, der uns das beste französische Buch über die Moralphilosophie geschenkt hat, ist von seiten der Franzosen und Engländer niemals verkannt worden; in Deutschland jedoch hat man sie, lange Zeit hindurch, nicht genügend gewürdigt.[1] In dem klassischen Lande der wissenschaftlichen Objektivität galt er als der typische Vertreter eines geistreichen, weltmännischen Skeptizismus.[2] Diese Unterschätzung Montaignes, wie überhaupt der französischen Popularphilosophie, lässt sich auf Hegel und einige seiner Anhänger zurückführen, welche die Ansicht vertreten, dass nur diejenigen als Philosophen schlechthin gelten können, die „aus dem Gedanken raisonnieren" (Hegel, Geschichte der Philosophie).

[1] Erst seit kurzer Zeit ist in Deutschland das Interesse für Montaigne und überhaupt für die Vertreter der französischen Moralphilosophie (La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Champfort) rege geworden. Diese Erscheinung ist nicht nur den gewaltigen Anregungen Nietzsches, sondern auch dem allgemeinen Kulturzustand des heutigen Deutschlands zu verdanken. Mit der grossartigen materiellen Entwickelung, die man seit dem letzten Viertel des XIX. Jahrhunderts datieren kann, hat sich auch ihre Begleiterscheinung, das gesellschaftliche Leben, allmählich entwickelt, und dieses nämlich ist der denkbar günstigste Boden für das Gedeihen desjenigen Teils der Philosophie, der sich mit dem Menschen beschäftigt.

[2] Höffding in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" und Dilthey in seiner „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", sind Montaigne gegenüber gerechter verfahren.

232961

Digitized by Google

Kein einziger Denker der Renaissancezeit hat ein einheitliches philosophisches System aufzuweisen; auch Montaigne, der sich übrigens wenig veranlagt fühlte, den dornenvollen Weg der Wissenschaft zu gehen, hat kein solches aufgestellt; er ist kein konsequenter Denker, — die Reihe der konsequensten Denker beginnt erst mit Hobbes, Descartes, Spinoza —, in seinen „Essais" sind viele Widersprüche vorhanden. Aber bei aller Planlosigkeit seines Denkens, sind besonders zwei Grundideen, die seine Seele beherrschen: die allgemeine Toleranz zu predigen, und den Menschen zum Individualismus zu erziehen, und damit den Menschentypus zu vervollkommnen und zu veredeln. Sein letztes Wort war nicht der Skeptizismus und Epikureismus,[1] seine Endabsicht war nicht den grossen Gedanken, die Gesetzmässigkeit und Berechtigung des natürlichen menschlichen Lebens, zu behaupten,[2] sondern das, worauf es ihm letzten Endes ankam, war durchaus ein ethisches Ziel: zur Veredlung des Menschen beizutragen.

Der Versuch eines Beweises unserer Behauptung, durch die Betrachtung der Stellung Montaignes zu den einzelnen Lebensfragen, wird der Gegenstand des ersten Teils der vorliegenden Abhandlung sein. Da man bis jetzt unterlassen hat, auf die Nachwirkung Montaignes hinzuweisen, werden wir in dem zweiten Teil unserer Arbeit versuchen, den Einfluss Montaignes in Frankreich, England und Deutschland aufzuweisen.[3] Diesem zweiten Teile werden wir, aus methodologischen Gründen, einen kurzen Ueberblick über die Quellen Montaignes vorausschicken.

---

[1] Pascal, Guyau und andere.

[2] Höffding, Dilthey.

[3] So viel uns bekannt ist, findet man über dies Thema einige kurze Bemerkungen bei Stapfer: Montaigne; Arthur Desjardins: Moralistes du XVIe siècle; E. Faguet: Etudes sur le XVIe siècle; P. Schwab: Montaigne als philosophischer Charakter.

Digitized by Google

Meinen Eltern gewidmet.

Digitized by Google

Vorwort.

Für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit und freundliche Unterstützung bei deren Ausführung bin ich meinen hochgeschätzten Lehrern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Ludwig Stein (Bern) zu grossem Dank verpflichtet. Ferner ist es mir eine angenehme Pflicht, einer Reihe von Bibliotheken zu danken, bei denen ich weitgehendes Entgegenkommen fand, vor allem der Stadt- und Hochschulbibliothek, ebenso wie der Bibliothek des volkswirtschaftlichen Seminars in Bern, den Bibliotheken in Strassburg, Genf und dem Musée social in Paris.

Seine Erziehungslehre.

Fast alle Denker, welche sich den Menschen zum Gegenstand ihres Nachdenkens erwählt, haben auch auf das Problem der Erziehung ihre Aufmerksamkeit gerichtet. Kein einziger grosser Philosoph — Schopenhauer macht die einzige Ausnahme — hat die Bedeutung der Erziehung für die heranwachsenden Generationen in Abrede gestellt. In der Epoche der Renaissance, in diesem Zeitalter der moralischen und politischen Revolutionen, stehen die pädagogischen Fragen im Vordergrund. In Frankreich sind es Rabelais und Montaigne, die den Kampf gegen die herkömmlichen Grundsätze und Erziehungsmethoden aufnehmen. Obwohl die beiden ihre Angriffe gegen denselben Feind, die Scholastik, richten, sind dennoch ihre Ansichten über die Erziehung verschieden. Rabelais gehört zu der ersten Hälfte der Renaissance; das charakteristische Merkmal dieser Zeit ist ihr Universalismus und ihr schrankenloser Enthusiasmus für die Wissenschaft. Als echter Sohn seiner Zeit stellt er ein Erziehungssystem auf, welches sich durch seine Masslosigkeit auszeichnet. Montaigne dagegen gehört zu der Spätrenaissance; der Enthusiasmus ist um diese Zeit bereits verblasst, und in bezug auf die Allmacht der Wissenschaft ist man skeptischer geworden. Als ein guter Kenner der menschlichen Natur, weiss er auch, dass die Fähigkeiten des Menschen ihre Grenzen haben; deswegen stellt er, im Gegensatz zu Rabelais, ein System der Erziehung auf, als dessen Motto der Satz der antiken Weisheit „*μεδὲν ἄγαν*“ dienen könnte.

Praktisch und nüchtern wie er selbst — seine Mutter war jüdischer Abstammung — ist sein Erziehungssystem, welches den Zweck verfolgt, bei dem Zögling die Eigenschaften zu entwickeln, welche den wahren Menschen ausmachen, d. h. ein Wesen, das sich durch die Selbständigkeit seines Charakters, Unabhängigkeit seiner Gesinnung, Kraft und Klarheit seines Verstandes auszeichnet.

In den Kapiteln 24 und 25 des ersten Buches seiner „Essais“, beschäftigt sich Montaigne mit dem Ziel und der Methode der

Erziehung. Im schroffen Gegensatz zu der landläufigen Anschauung seiner Zeit, tritt er gegen jede Ueberschätzung des intellektuellen Vermögens ein. Das Ziel der Erziehung kann und darf nicht sein, den Kopf mit einer Menge von Kenntnissen auszustatten, sondern den Verstand zu kräftigen und das Herz zu bilden. Er tadelt die Eltern, welche sich nicht bemühen das eigentliche Wissenswerte von dem nutzlosen Ballast zu unterscheiden, und welche nur sorgen, ihren Kindern eine Schein-, eine Halbbildung zu geben; und eine solche ist nach Montaigne, und mit Recht, jedes Wissen, das nicht zum wirklichen Eigentum gemacht worden ist.[1]

Weil er, vor allem, die Individualität des Schülers berücksichtigt wissen will, ist er, wie später Rousseau, ein Gegner des öffentlichen Unterrichts; an die innere Einrichtung der öffentlichen Schulen selbst findet er keinen Gefallen; die Zucht, meint er, ist zu barbarisch, es sind keine Schulen, sondern wahre Kerker; in den Klassen hört man nichts als Schreien der geschlagenen Kinder und sieht nichts als „zorntrunkene Lehrer".[2] Auch der Unterricht, den man in den öffentlichen Anstalten geniesst, ist, nach Montaigne, durchaus ungeeignet für das spätere Leben.[3] Von der elterlichen Erziehung will er ebenso nichts wissen: es ist nicht vernünftig, meint er, ein Kind „im Schosse der Eltern" zu erziehen, denn die natürliche Liebe macht diese zu zärtlich und unfähig Fehler zu strafen;[4] und die Strafe, ein unentbehrliches Moment bei jeder Erziehung, muss mitunter angewendet werden. Da weder die öffentliche, noch die elterliche Erziehung zu empfehlen sei, erklärt er sich für die Erziehung durch einen Hofmeister. Bei der Wahl dieses letzteren, soll man nicht auf einen wohlgefüllten Kopf reflektieren, sondern auf einen, der sich durch gesunden Verstand und gute Gesinnung

---

[1] „De vray, le soing et la despence de nos peres ne vise qu'à nous meubler la teste de science; du jugement et de la vertu, peu de nouvelles.... Nous nous enquerons volontiers: „Sçait-il du grec ou du latin? escrit-il en vers ou en prose?" mais s'il est devenu meilleur ou plus advisé, c'estoit le principal, et c'est ce qui demeure derriere." Ess. t. II. p. 6

[2] Ess. t. II. p. 54.

[3] „Voyez le revenir de là aprés quinze ou seze ans employ·z, il n'est rien si mal propre à mettre en besongne; tout ce que vous y recognoissez d'avantage, c'est que son latin et son grec l'ont rendu plus fier et plus outrecuidé qu'il n'estoit party de la maison. Il en devoit rapporter l'âme pleine, il ne l'en rapporte que bouffie...." Ess. t. II. p. 10.

[4] Ess. t. II. p. 34.

auszeichnet.[1] Angesichts der Kürze unseres Lebens und der Gefahren, denen es fortwährend ausgesetzt ist, muss man mit der Erziehung schon in der zartesten Kindheit beginnen, und mit dem 15. oder 16. Jahre muss sie abgeschlossen sein, der Rest des Lebens soll der Tätigkeit gewidmet sein.[2] Montaigne will, dass die Erziehung nicht viele Jahre in Anspruch nehme, erstens, weil er dieselbe auf das Notwendigste beschränkt wissen möchte, und, zweitens, weil er der Ansicht ist, nach unserem Dafürhalten mit Unrecht, dass die Anlagen des Menschen schon Anfang der Zwanziger, ihr höchstes Entwicklungsstadium erreichen.[3] Bei dem Unterricht kommt es, vor allem, darauf an, den Schüler zur Selbsttätigkeit anzuspornen; deswegen muss der Lehrer denselben so gestalten, damit der Zögling Geschmack und Interesse an die Dinge finde. Jedes mechanische Auswendiglernen soll vermieden werden. Damit der Schüler frei und selbständig urteilen könne, muss der Lehrer den letzteren nur nach dem Sinne und Inhalt des gelernten Materials fragen.[4]

Im Mittelalter war die Theologie der Hauptunterrichtsgegenstand. Unser Denker will von der Religion nichts wissen;[5] die Philosophie,

---

[1] Ess. t. II. p. 28.

[2] „Il me semble que, considerant la foiblesse de nostre vie et à combien d'escueils ordinaires et naturels elle est exposée, on n'en devroit pas faire si grande part à la naissance, à l'oisiveté et à l'apprentissage." Ess t. II. p. 307.

„Nostre enfant est bien plus pressé: il ne doit au paidagogisme que les premiers quinze ou seize ans de sa vie; le demeurant est deu à l'action. Employons un temps si court aux instructions necessaires." Ess. t. II, p. 50.

[3]) „Quant à moy, j'estime que nos âmes sont denoüées, à vingt ans, ce qu'elles doivent estre, et qu'elles promettent tout ce qu'elles pourront. Jamais ame, qui n'ait donné, en cet aage là, preuve bien evidente et certaine de sa force, ne la donna depuis." Ess t. II. p. 306.

[4] Ess. t. II. p. 29/30.

[5] Man hat ihm vorgeworfen, dass in seiner Pädagogik von religiöser Erziehung keine Rede sei; wie konnte er aber an den erzieherischen Wert der Religion glauben, er, der humane Denker, welcher war der tägliche Augenzeuge unerhörter Grausamkeiten begangen im Namen der Religion. Die schwachen Seiten seines Erziehungssystems sind, unseres Erachtens, zu suchen: in seiner Ueberschätzung der hofmeisterlichen Erziehung, in seiner allzu starken Betonung des Prinzips der Schonung der Kräfte, in seinem Ignorieren der grossen Bedeutung der Disziplin für die Bildung des Charakters und endlich in seiner Verkennung der erzieherischen Bedeutung der Naturwissenschaft und Kunst. Was diesen letzten Punkt betrifft, so müssen wir zu seiner Rechtfertigung erwähnen, dass in der damaligen Naturwissenschaft sich eine starke Dosis Charlatanismus mischte, und

und zwar die Moralphilosophie, soll der erste und wichtigste Unterrichtsgegenstand sein, denn diese lehrt den Schüler sich selbst zu erkennen, „gut zu leben und gut zu sterben“.[1] Erst nachdem man den Schüler vertraut gemacht hat, mit demjenigen Teil der praktischen Philosophie, der ihm den Weg zur Weisheit und Tugend aufweisen kann, erst dann kann man ihn mit der Logik, Physik, Geometrie und Rhetorik beschäftigen.[2] Als Gegner jedes blinden Dogmatismus fordert Montaigne von dem Lehrer, dass er den Schüler jede Meinung prüfen und Kritik ausüben lasse, dass er ihm nichts in den Kopf setze, was bloss auf Autoritätsglauben fusst. Der Zögling muss selbständig urteilen können, und seine Vernunft nur, soll, bei der Wahl irgend einer philosophischen Lehre, das entscheidende Moment sein. Fühlt er sich nicht überzeugt, dann mag er zweifeln.[3] Unser Denker ist, mit einem Wort, der Ansicht, dass das Kind so erzogen werden muss, dass nicht der Glaube, sondern die Vernunft die Grundlage seiner geistigen Entwickelung bildet. Bei der Erziehung muss auch der Umgang mit Menschen, der Besuch fremden Ländern mitwirken.[4] Montaigne wusste aus eigener Erfahrung, wie ausserordentlich wichtig ist, andere Völker und Länder kennen zu lernen. Denn erst wenn man Toleranz gegen die andern ausüben kann, erst dann ist man im Besitz der wahren Bildung, und die Toleranz erlangt man dadurch, dass man beim Besuch anderer Länder, das richtige Verständnis für fremde Art, fremdes Wesen und fremde Gesinnung gewinnt. Montaigne ist einer der ersten,

---

Montaigne war der bitterste Feind jedes Charlatans. Unser Denker hatte für die Künste, die Poesie ausgenommen, kein Verständnis. Für die echte, wahre Poesie aber, hatte er das feinste Gefühl, und Jahrhunderte vor Herder hat er auf den grossen dichterischen Wert der Volkslieder hingewiesen. Er ist der erste, der das Wort „poësie populaire“ zur Anwendung brachte. (Vgl. Ess. t. II. p. 145 und p. 285.)

[1] Ess. t. II. p. 43.

[2] Ess. t. II. p. 45.

[3] „Qu'il luy face tout passer par l'estamine et ne loge rien en sa teste par simple authorité et à crédit; les principes d'Aristote ne luy soyent principes, non plus que ceux des Stoiciens ou Epicuriens; qu'on luy propose cette diversité de jugements: il choisira s'il peut, sinon il en demeurera en doubte . . . .“ Ess. t. II. p. 31.

[4] „A cette cause, le commerce des hommes y est merveilleusement propre, et la visite des pays estrangers . . . . pour en rapporter principalement les humeurs de ces nations et leurs façons, et pour frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autruy.“ Ess. t. II. p. 33.

der das Studium fremder Sprachen warm empfiehlt. Als praktischer Mann vertritt er die, für die damalige Zeit, kühne Ansicht, sich vertraut zu machen zuerst, mit der Muttersprache, und dann, mit den Sprachen derjenigen Nachbarvölker, mit denen man den meisten Verkehr hat. Die grosse Bedeutung des griechischen und lateinischen verkennt er nicht, er findet aber die landläufige Methode zu kostspielig und empfiehlt diejenige, welche sein Vater mit ihm selbst einschlug.[1] Dem Studium der Geschichte legt Montaigne ein grosses Gewicht bei; denn vermittelst dieser letzteren kann der Schüler mit den grossen Männern der vergangenen Zeit geistigen Verkehr pflegen; besonders warm empfiehlt er die Lektüre Plutarchs, seines Lieblingsschriftstellers. Die Geschichte soll aber so gelehrt werden, dass der Zögling nicht sowohl die einzelnen Ereignisse auswendig lerne, als vielmehr ein Urteil über dieselben gewinne.[2]

Das Mittelalter sorgte nur für die Seele, es hatte nicht nur keinen Sinn für das Irdische, für die Natur, sondern es hasste geradezu das diesseitige Leben, als das Reich des Teufels. Montaigne, der, vor Rousseau, die Rückkehr zur Natur predigt, legt grosses Gewicht auf die Abhärtung des Körpers. Ueber der geistigen Arbeit darf die Pflege des Körpers nicht im geringsten vernachlässigt werden, denn von der Gesundheit des Körpers hängt die Frische des Geistes ab. So muss denn der Körper geübt und gestählt werden. Die Spiele und Leibesübungen müssen einen guten Teil des Unterrichts ausmachen. Aeusseren Anstand und ein gefälliges Wesen sollen zugleich mit der Seele gebildet werden, denn „es ist nicht eine Seele, nicht ein Körper, den man erzieht, es ist ein Mensch".[3]

Die Disziplin im Mittelalter war sehr streng, die Rute spielte in der Schule eine grosse Rolle. Montaigne empfiehlt die Milde

---

[1] Ess. t. II. p. 66/71.

[2] „Il practiquera, par le moyen des histoires, ces grandes ames des meilleurs siecles . . . Mais que mon guide se souvienne où vise sa charge, et qu'il n'imprime pas tant à son disciple la date de la ruine de Carthage que les moeurs de Hannibal et de Scipion, ny tant où mourut Marcellus que pourquoy il fut indigne de son devoir, qu'il mourust là; qu'il ne luy apprenne pas tant les histoires qu'à en juger" Ess. t. II. p. 39.

[3] „Les jeux mesmes et les exercices seront une partie de l'estude: la course, la lucte, la musique, la danse, la chasse, le maniement des chevaux et des armes. Je veux que la bienseance exterieure, et l'entre-gent, et la disposition de sa personne, se façonne quant et quant l'ame." Ess. t. II p. 53.

und verlangt, dass man bei der Erziehung mit Sanftmut verfährt. Er ist ein entschiedener Gegner der Rute, des Zwanges und der Gewalt, die nur Nachteile mit sich bringen.[1] Er ist empört, dass den Eltern und Lehrern erlaubt sei, im Jähzorn gegen die Kinder strafend vorzugehen; „die Züchtigung," meint er, „soll den Kindern als Arznei dienen, und würden wir wohl einen Arzt dulden, der gegen seinen Kranken aufgebracht und zornig wäre?"[2] Und zuletzt eifert er gegen den pedantischen und langweiligen Fleiss des Stubenhockers, der die jungen Leute für die Gesellschaft ungeeignet macht und sie von nützlicheren Beschäftigungen abhält.[3]

Das sind die Hauptgedanken Montaignes über die Erziehung, deren Hauptziel ist: die harmonische Entwickelung der natürlichen Anlagen des Menschen, die Ausbildung der rein menschlichen Natur.

Sein Skeptizismus.

In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, im Zeitalter Montaignes, waren die politischen und sozialen Zustände Frankreichs trostlos. Das Land ward die Schaubühne unerhörter Grausamkeiten, begangen im Namen der christlichen Religion; in der gelehrten Welt herrschten Hass und Hader, und die Gegensätze schienen unüberbrückbar zwischen den Anhängern der Scholastik und denjenigen, die von dem „*ἄυτος ἔφα*" des Magisters nichts wissen wollten. Eine solche Epoche und eine solche Umgebung sind sehr ungünstig für die Männer, die sich den Menschen und den Dingen gegenüber objektiv verhalten wollen. Seiner Zeit und seiner Umgebung zum Trotz kommt Montaigne, dank seiner friedlichen, duldsamen Natur

[1] „Au demeurant, toute cette institution se doit conduire par une severe douceur .... Ostez moy la violence et la force; il n'est rien à mon advis qui abastardisse et estourdisse si fort une nature bien née." Ess. t. II. p. 54.

[2] Ess. t. V. p. 35.

[3] Ess. t. II p. 51.

und seines kritischen Geistes, zu der Ansicht, dass die religiösen und wissenschaftlichen Kämpfe nicht nur nutzlos und schädlich, sondern sogar verbrecherisch seien. Innig überzeugt von dieser Wahrheit, setzt er sich, als Hauptziel seines Lebens, ein Apostel des Friedens und der Toleranz zu sein. Durch seine Bildung, Rassenanlagen und Unabhängigkeit der Gesinnung weltbürgerlich gesinnt, erkühnt er sich, indem man mit den Schlagworten: „Vive la Ligue! vive Aristote!“ kämpfte, die vorhandene Masse von Kenntnissen anzugreifen, um die Scholastik zu zertrümmern. Um dies zu erreichen, greift er zu der Skepsis, und mit dieser scharfen Waffe tritt er dem Dogmatismus jeder Art entgegen.

Montaigne ist kein Skeptiker im Sinne Pyrrhos, wie es Pascal und manche andere behauptet haben, er ist kein Verneiner,[1] er ist ein allzu wissbegieriger, unruhiger Geist, um bei der blossen Skepsis stehen zu bleiben, ausserdem ist er ein allzu grosser Verehrer der Harmonie, des Masses, um an das Extreme Gefallen zu finden. Er ist auch kein Anhänger dieses trostlosen Skeptizismus, welcher sich desjenigen bemächtigt, der alle seine Ideale verloren hat, dazu ist er ein allzu grosser Weltbejaher, um sich, dem Leben und ihren mannigfaltigen Erscheinungen gegenüber, apathisch, gleichgültig zu verhalten. Sein Skeptizismus ist ihm vielmehr, was dem alten griechischen Weise die Ironie war. Wie Sokrates mit seiner Behauptung „er wisse nur Eins“, nämlich, „dass er nichts wisse“, den Krieg gegen den Hochmut und die Scheinbildung der Sophisten erklärt, so tritt Montaigne mit seinem berühmten „Que sais-je?“ dem Dünkel der gelehrten Welt, und der engherzigen, unduldsamen Weltanschauung seiner Zeit entgegen. Die Männer der Wissenschaft und der Religion behaupteten ohne Bedenken: „Wir wissen alles“. Montaigne dagegen will mit seinem „Que sais-je?“ Vorsicht empfehlen und zur Demut ermahnen.

---

[1] Die folgende Stelle, in welcher er uns eine prägnante Darstellung der Entstehung der pyrrhonischen Schule gibt, kann auch als ein Beweis gelten, dass er sich dem Pyrrhonismus gegenüber kritisch verhält:

„. . . La fierté de ceux qui attribuoyent à l'esprit humain la capacité de toutes choses causa en d'autres, par despit et par emulation, cette opinion qu'il n'est capable d'aucune chose. Les uns tiennent en l'ignorance cette mesme extremité que les autres tiennent en la science, afin qu'on ne puisse nier que l'homme ne soit immoderé par tout, et qu'il n'a point d'arrest que celuy de la necessité et impuissance d'aller outre.“ Ess. t VI. p. 268.

Die Geschichte der Philosophie, die vor kurzem gemachten geographischen und astronomischen Entdeckungen eines Columbus und eines Kopernikus, die Erkenntnistheorie und das heraklitische Prinzip des ewigen Fliessens kommen ihm, bei seiner Begründung des Zweifels, oder richtiger, der Beschränktheit und Ohnmacht der menschlichen Vernunft, zu Hilfe.

Die Geschichte der Philosophie stellt sich ihm dar, als eine ununterbrochene Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen, eine solche nämlich, die bis jetzt, und voraussichtlich in der Zukunft, zu keinem positiven Resultat geführt und führen wird.[1] Diesen Einwurf, der nicht neu ist, entlehnt er den Pyrrhonikern, „bei denen der Streit der Systeme einer der ersten und wichtigsten Entwürfe war, die sie gegen die Philosophie vorbrachten." (Kreybig, Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus.)

Die, durch Columbus und andere, entdeckten Länder und Völker dienen ihm, als Beweis der Beschränktheit und Relativität des menschlichen Wissens. Es ist töricht, behauptet er, sich auf die Männer der Wissenschaft zu verlassen, denn es ist nicht ausgeschlossen, dass sie sich ebenso irren, wie im Altertum Ptolemaeus.[2] Die Unendlichkeit des Alls, der Hauptgedanke Kopernikus, mahnt uns auch zur Vorsicht; wie kann der Mensch ein winziges Pünktchen in Zeit und Raum, sich anmassen, durch seine Vernunft alles begreifen zu können.

Die Betrachtung der Genesis unseres Erkennens liefert ihm das Hauptargument gegen den Dogmatismus. Die meisten Philosophen der Renaissance (Telesius, Campanella, Baco) nehmen, im Gegensatz zu der scholastischen Spekulation, die Sinnlichkeit zum Führer; die erste und gewisseste Quelle zu der Erkenntnis der Natur ist für sie die sinnliche Erfahrung. Montaigne schliesst sich dieser sensualistischen Richtung an. Das zwölfte Kapitel des zweiten Buches seiner

---

[1] „Quiconque cherche quelque chose, il en vient à ce poinct, ou qu'il dict qu'il l'a trouvée, ou qu'elle ne se peut trouver, ou qu'il en est encore en queste. Toute la philosophie est départie en ces trois genres." Ess. t. III. p. 282.

[2] „Les geographes de ce temps ne faillent pas d'asseurer que meshuy tout est trouvé et que tout est veu: Sçavoir mon, si Ptolemée s'y est trompé autrefois sur les fondements de sa raison, si ce ne seroit pas sottise de me fier maintenant à ce que ceux cy en disent..." Ess. t. IV. p. 109.

„Essais", das mit „Apologie de Raimond Sebond" überschrieben ist, enthält, unter anderem, seine erkenntnistheoretischen Ansichten. Alle Erkenntnis wird uns zugeführt durch die Sinne, sie sind der Anfang und das Ende der menschlichen Erkenntnis.[1] Den Sinnen aber, kann man kein unbedingtes Vertrauen schenken, denn es liegt in ihrer Natur, dass sie nur die äussere Schale der Dinge, ihre Akzidenzien, nicht ihr Wesen selbst, erfassen können. Sie sind ausserdem durch unsere Affekte so sehr beeinflusst, dass uns derselbe Gegenstand zu verschiedenen Zeiten durchaus verschieden erscheint. Was wir hören und sehen, wenn wir in Zorn geraten, ist nicht immer genau das, was es scheint; das Wesen, das wir lieben, erscheint uns immer schöner als es ist, und dasjenige, was wir hassen, dünkt uns immer hässlicher, als es in Wirklichkeit ist. Unsere Sinne werden durch die Affekte nicht nur getrübt, sondern oftmals ganz und gar abgestumpft.[2] Um den Sinnen trauen zu können, müssten wir ein Organ besitzen, das dieselben kontrollieren könnte. Auch unsere Vernunft kann uns keine Hilfe leisten, denn damit wir ein Urteil beweisen können, bedürfen wir wieder eines anderen, und wir stehen vor einem progressus in infinitum.[3] Für die Unzulänglichkeit der Erkenntnis der Aussenwelt durch die sinnlichen Wahrnehmungen, spricht noch, nach Montaigne, der Umstand, dass es zweifelhaft sei, ob der Mensch mit allen denjenigen Sinnen, die in der Natur möglich sind, ausgestattet sei.[4]

Und zuletzt, am Schlusse seiner langen Untersuchung, wendet er sich zu Heraklit. Alles in der Welt ist einer fortwährenden Veränderung unterworfen; es gibt keine beständige Existenz, weder unseres Seins, noch des Seins der Objekte; die Gegenstände der

---

[1] „Or toute cognoissance s'achemine en nous par les sens, ce sont nos maistres . . ." Ess. t. IV. p. 137.

[2] Ess. t. IV. p. 151.

[3] „Pour juger des apparences que nous recevons des subjets, il nous faudroit un instrument judicatoire; pour verifier cet instrument, il nous y faut de la demonstration; pour verifier la demonstration, un instrument: nous voilà au rouet Puis que les sens ne peuvent arrester nostre dispute, estans pleins eux-mesmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison; aucune raison ne s'establira sans une autre raison: nous voylà à reculons jusques à l'infiny." Ess. t. IV. p. 159.

[4] „La premiere consideration que j'ay sur le subject des sens, est que je mets en doubte que l'homme soit prouveu de tous sens naturels . . ." Ess. t. IV. p. 138.

Aussenwelt, sowohl wie wir selbst und unser Urteil wechseln unablässig; nirgends ist etwas Festes und Beständiges zu finden; alles ist im ewigen Fluss, alles irdische Sein ist nur ein Augenblick zwischen Geborenwerden und Sterben.[1]

Ist die sinnliche Erfahrung unzulänglich, so kann es kein sicheres Wissen geben; und das Beste in diesem Fall ist, sich von jeder Behauptung zu enthalten, und sich mit einem „Que sais-je?" zu begnügen, was uns bescheiden, demütig und zugleich tolerant macht.

Seine Stellung zur Religion.

Auf dem Gebiete der Religion finden wir bei den Denkern der Renaissance, Inkonsequenzen, welche der Ausdruck des, durch den Kampf zwischen dem Alten und Neuen, hervorgerufenen seelischen Zwiespalts sind. Fast bei allen Denkern dieser Epoche treffen wir die Annahme einer doppelten Wahrheit, einer philosophischen und einer geoffenbarten. Auch für Montaigne ist die Theologie und deren Inhalt kein Objekt der Vernunft, der philosophischen Spekulation, sondern ein Gegenstand des Glaubens. Die widerspruchsvollen Aeusserungen über die Religion, welche in den „Essais" vorhanden sind, veranlassten die einen,[2] ihn zu den Ungläubigen, die anderen[3], zu den frommen Christen zu rechnen. Die letzteren sehen in Montaigne nicht nur einen gläubigen Christ, sondern auch einen eifrigen

[1] „Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects: et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse: ainsi il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle. Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est tousjours au milieu entre le naistre et le mourir . . ." Ess. t. IV. p. 160.

[2] Pascal: Entretien avec M. de Saci; Vinet A: Moralistes français du XVIe et XVIIe siècles.

[3] Bigorie de Laschamps: Michel de Montaigne.

Verteidiger, ja sogar einen Apologetiker des Christentums. Sie sind der Ansicht, dass die „Apologie de Raimond Sebond", in der geistigen Tätigkeit unseres Denkers, dieselbe Rolle spielt, wie die „Pensées" in derjenigen Pascals. Die einen wie die anderen gehen, unseres Erachtens, entschieden zu weit. Freilich lässt sich die Tatsache nicht wegleugnen, dass in seinem Werke, einige Stellen vorhanden sind, in denen Montaigne uns feierlich versichert, dass er ein treuer Anhänger der „Eglise catholique, Apostolique et Romaine" sei, dass er sich mit Vorliebe des „Pater Noster" bediene. In den „Essais" sind, zweifellos, zahlreiche Belege zu finden, die für Montaignes christliche Gesinnung sprechen könnten. Dieser Eifer und diese Sympathie der Kirche gegenüber, sind nur aber auf sein grosses Bedürfnis nach Ruhe und nach Freiheit[1] und, vor allem, auf seinen Konservatismus zurückzuführen. Er betrachtet die Religion, als einen Teil der bürgerlichen Verfassung, in welcher man keine Zerrüttung anrichten darf; er ist der Ansicht, dass man der Religion treu bleiben muss, nicht weil sie der Inbegriff der Wahrheit sei, sondern weil sie, wie die Gesetze, unentbehrlich für die Erhaltung der Gesellschaft sei. Als Renaissancemensch, ist er aristokratisch gesinnt, von der Masse denkt er nicht allzu hoch; deswegen betrachtet er, wie Macchiavelli und manche andere, die Religion als ein unentbehrliches Mittel, um das Volk, welches nicht selbständig zu denken vermag, leiten zu können.[2] Manche abstrakt denkende Köpfe wollen die Religion mit der Philosophie ersetzen. Montaigne aber, ist ein zu guter Menschenkenner, um eine solche Massnahme als wirkungsvoll und segensreich zu betrachten, und sie zu befürworten. Es sei auch hier nebenbei bemerkt, dass Montaigne ein entschiedener Gegner der Reformation ist, nicht nur allein wegen seines Konservatismus, sondern auch erstens, weil er, wie Erasmus und andere Humanisten, in dieser grossen religiösen Bewegung eine Hemmung der freien Regungen des Geistes sieht, und zweitens, weil er, den Protestantis-

[1] Toute ma petite prudence, en ces guerres civiles où nous sommes, s'employe à ce qu'elles n'interrompent ma liberté d'aller et venir." Ess. t. VII. p. 14.

[2] „ . . . car le vulgaire, n'ayant pas la faculté de juger des choses par elles mesmes, se laissant emporter à la fortune et aux apparences, après qu'on luy a mis en main la hardiesse de mespriser et contreroller les opinions qu'il avoit euës en extreme reverence . . . . . secoue, comme un joug tyrannique, toutes les impressions qu'il avoit receues par l'authorité des loix ou reverence de l'ancien usage." Ess. t. III. p. 171.

mus, als eine für das Volk durchaus ungeeignete Religion betrachtet. Der Protestantismus ist eine Vernunftreligion, und eine solche kann keine grosse Wirkung auf die Masse haben; für diese letztere ist der Katholizismus mit seinen zahlreichen Zeremonien und tiefen Mysterien, die auf die Einbildungskraft und Sinnlichkeit einen so grossen Eindruck machen, die beste und brauchbarste Religion.[1]

Montaigne ist also kein Feind des Christentums, aber ein überzeugter Christ ist er keineswegs. Zunächst, er glaubt nicht an die Unsterblichkeit der Seele. Seine Ansichten über den Tod sind der Antike entnommen; sie decken sich fast vollständig mit denjenigen des Lucretius. Im ersten Buche, in dem Kapitel „Vom Tode", versucht er, sich selbst und zugleich seinen Leser von der Angst vor dem Sterben zu befreien, indem er zahlreiche Trostgründe anführt. Unter anderem betont er, dass der Tod ein notwendiges Glied in der Ordnung der Natur, eine Bedingung der Schöpfung sei; dass er ein Teil unseres Wesens ausmacht; dass kein Geschöpf Anspruch auf ewige Dauer haben kann, da in der Natur Werden und Vergehen untrennbar seien; dass es unvernünftig sei über diesen notwendigen Ausgang besorgt zu sein, da der Tod uns von aller Plage befreit. An einer anderen Stelle führt er aus, dass die Natur, indem sie uns den Schlaf, diesen Bruder des Todes, gegeben hat, den Schlaf, der uns jeder Tätigkeit und jeder Empfindung beraubt, uns lehren wollte, dass sie uns zum Sterben, wie zum Leben geschaffen hat.[2] Der Haupttrost des christlichen Menschen, der Hinweis auf ein jenseitiges Leben, wird hier also mit keinem Wort erwähnt.

Montaigne ist ein Weltbejaher; er liebt das Leben mit allen seinen mannigfaltigen Aeusserungen; er vergöttlicht die Natur, und in dieser letzteren sieht er keineswegs, wie es die christliche asketische Religion behauptet, das Prinzip des Uebels.

Er ist ein Gegner der anthropocentrischen Weltanschauung. Die Scholastiker und manche Denker der Renaissance (Pico de la Mi-

[1] „Mais si Numa entreprint de conformer à ce project la devotion de son peuple, l'attacher à une religion purement mentale sans object prefix et sans meslange materiel; il entreprint chose de nul usage: l'esprit humain ne se sçaurait maintenir, vaguant en cet infini de pensées informes . . . ." Ess. t. IV. p. 7.

[2] „A l'adventure, pourroit sembler inutile et contre nature la faculté du sommeil, qui nous prive de toute action et de tout sentiment, n'estoit que par iceluy nature nous instruict qu'elle nous a pareillement faicts pour mourir que pour vivre; . . ." Ess. t. III. p. 57.

randola z. B.) vergöttlichen den Menschen; dieser ist nach ihnen die Krone der Schöpfung, und bildet, im Vergleich mit der grossen Welt (Makrokosmos), eine kleine Welt für sich (Mikrokosmos). Montaigne tritt entschieden einer solchen Auffassung entgegen, und stellt sich in Gegensatz zu Raimond Sebond, der behauptete, dass die Welt lediglich um des Menschen willen da sei. Der Mensch ist, nach Montaigne, nicht das erste und vollkommenste, sondern das armseligste, elendeste von allen lebenden Wesen.[1] Er findet nicht Worte genug, um die Kleinheit und das Elend des Menschen zu schildern. Um die Gebrechlichkeit und Schwäche des Menschen mit grösserem Nachdruck betonen zu können, versucht er die Tiere dem Menschen zu nähern, und behauptet, dass die Entfernung zwischen dem letzteren und den Tieren in bezug auf den Verstand und das Gefühl nur eine geringe sei.[2]

Dies kritische Verhalten den bestehenden Religionen gegenüber bedeutet aber keineswegs eine Feindschaft gegen die Religion als solche. Die Frage, ob Montaigne ein inneres Verhältnis zur Religion gehabt hat, bejahen wir entschieden, und wir sind der Ansicht, dass er eine tief religiös veranlagte Natur war. In seiner Kritik der überlieferten religiösen Anschauung, in seiner Bekämpfung des Aberglaubens und des Fanatismus sehen wir das Verlangen nach einer reineren, innerlicheren Religion, nach einer Religion des Friedens und der Liebe, die den Menschen zur Freiheit und Selbständigkeit führen kann. Montaigne ist einer der ersten Theisten. Gott ist für ihn die unbegreifliche Macht, der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, das allgütigste, das vollkommenste, das gerechteste aller Wesen.[3]

---

[1] „Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette miserable et chetive creature, qui n'est pas seulement maistresse de soy, exposée aux offences de toutes choses, se die maistresse et emperiere de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de cognoistre la moindre partie, tant s'en fault de la commander?" Ess. t. III. p. 190.

[2] „C'est par la vanité de cette mesme imagination, qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures .... Comment cognoit il, par l'effort de son intelligence les bransles internes et secrets des animaux? par quelle comparaison d'eux à nous conclud il la bestise qu'il leur attribue? . . ." Ess. t. III. p. 193.

[3] „De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle là me semble avoir eu plus de vraysemblance et plus d'excuse, qui reconnoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection ..." Ess t IV. p 6.

Die Art und Weise, wie er das Wesen der Religion versteht, gibt uns einen Beweis von seiner Hochschätzung des Menschen als solchen. Er ist für die Anbetung Gottes im Geist, und nicht durch Zeremonien. Mit warm empfundenen Worten ermahnt er uns, in welcher Stimmung man Gott anbeten soll.[1] Er tadelt die Sitte, bei jeder Verlegenheit Gott um Hülfe anzurufen, denn bei einem solchen Verfahren bildet man sich mit Unrecht ein, dass seine Unendlichkeit sich mit unseren geringen Handlungen befasst. Ein gutes Herz, reine Sitte, das ist, was Gott gefällt; ein reines Gewissen und nicht Werkheiligkeit verlangt er von uns.[2] Weil er in dem Aberglauben, in seinen verschiedenen Gestalten: Astrologie, Hexen- und Zauberwesen, eine Herabwürdigung des Menschen sieht, tritt er ihm entgegen. In der Epoche der Renaissance herrschte der Hang zum Mirakel- und Hexenglauben, zur Magie, Astrologie, nicht nur bei der Masse, sondern auch bei den Gebildeten, ja sogar bei einigen der hervorragendsten Geister der Zeit.[3] Unser Denker zeigt sich auch in dieser Beziehung, als einer der freiesten Geister der damaligen Epoche. Die Wunder, sagt er, verdanken ihre Entstehung unserer Unkenntnis der Natur und aller ihrer Erscheinungen;[4] die Weissagungen sind nichts anders als Träume. Sein beissender Spott hat viel um die Vernichtung manches Wahnes beigetragen.[5] Montaigne ist einer

[1] „Il faut avoir l'ame nette, au moins en ce moment auquel nous le prions, et deschargée de passions vitieuses; .... Prier c'est élever son âme à Dieu, l'âme ne peut donc faire cet acte de foi si ses intentions ne sont pas droictes ....“ Ess. t. II. p. 292.

[2] „Ruineuse instruction à toute police, et bien plus dommageable qu'ingenieuse et subtile, qui persuade aux peuples la religieuse creance suffire seule, et sans les mœurs, à contenter la divine justice ....“ Ess. t. VI. p. 306.

[3] Bodin glaubt an Zauberei und an Dämonen, Macchiavelli — an den Einfluss der Gestirne auf das Geschick des Menschen, Pomponatius, der an die Unsterblichkeit der Seele nicht glaubt, schreibt eine Abhandlung über die Magie, Baco glaubt an Sympathie und den bösen Blick, an den Einfluss der Sterne auf den Menschen.

[4] „Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature .“ Ess. t. I. p 155

[5] „From the publication of the „Essays“ of Montaigne, we may date the influence of that gifted and ever enlarging rationalistic school, which gradually effected the destruction of the belief in witchcraft, not by refuting or explaining its evidence, but simply by making men more and more sensible of its intrinsic absurdity.“ Lecky, History of Rationalism, Bd. I, S. 104, 2. Ausg.

der ersten Denker der Renaissance, der den Mut hat, „den Satz zu verteidigen, dass religiöser Irrtum kein Verbrechen sei“ (Jodl, Geschichte der Ethik. Bd. I. S. 88.) Vor Gassendi und vor Voltaire wagt er Epicur und den Kaiser Julian gegen die ungerechten Angriffe des Mittelalters zu verteidigen. Mit harten Worten verurteilt er die christliche Unduldsamkeit, welche für die Kultur gefährlicher als die Verwüstungen der Barbaren selbst gewesen ist.[1] Mit Entrüstung spricht er von den Qualen und Schrecken der Folter.[2] Indem er sich, der erste in Frankreich, gegen die Torturen wendet, weist er seinen Nachfolgern auf diese Richtung, Bayle, Voltaire und den Enzyklopädisten, den Weg auf.

Seine ethischen Ansichten.

Die moralphilosophischen Fragen treten in der Renaissancezeit in Vordergrund. Der ethische Grundzug der philosophischen Spekulation in dieser Epoche ist dadurch charakterisiert, dass es durchweg die individuelle Ethik ist, welche den Mittelpunkt ihrer Untersuchung bildet. Auf dies letztere Moment lässt sich die Tatsache zurückführen, dass gerade jetzt der Stoizismus und Epikureismus zum Ansehen gelangen, die beiden Systeme der antiken Philosophie nämlich, die einen individuellen Standpunkt in der Moral verfechten. Nicht nur diese allgemeine Tendenz der Geistestätigkeit seiner Epoche, sondern auch die skeptische Richtung seines Geistes, treibt Montaigne dazu, sich mit der Moral zu beschäftigen. Man hat mit Recht hervorgehoben,[3] dass diejenigen Philosophen, welche zu der Leistungs-

[1] „Il est certain qu'en ces premiers temps que nostre religion commença de gaigner authorité avec les loix, le zele en arma plusieurs contre toute sorte de livres paiens, dequoy les gens de lettres souffrent une merveilleuse perte. J'estime que ce desordre ayt plus porté de nuysance aux lettres que tous les feux des Barbares.“ Ess. t. IV. p. 271.

[2] Ess. t. III. p. 58.

[3] Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen. „Ueber das Kantische Moralprinzip.“ Bd. III, S. 160.

fähigkeit der spekulativen Vernunft kein allzu grosses Vertrauen gehabt, ihr philosophisches Interesse den ethischen Fragen zugewandt haben.

Die Ethik ist für Montaigne der wichtigste Teil der Philosophie. Obwohl er seine ethischen Ansichten nicht in einer systematischen Bearbeitung dargelegt hat, obwohl er sich öfters widerspricht, lässt sich, dennoch, aus den „Essais" hervorheben, dass unser Denker, bei der Behandlung ethischer Probleme, zweierlei Absichten verfolgt: die Verweltlichung der Ethik, d. h. die Loslösung der Moral von der Religion, und die Aufstellung eines individualistischen Moralprinzips. Als Renaissancemensch huldigt Montaigne der Lebensauffassung der Antike, und ist der Ansicht, dass zwischen der Sittlichkeit und der freien ungestörten Entfaltung aller natürlichen Anlagen und Kräfte des Menschen, kein Gegensatz bestehen könne. Daher gilt es, zunächst, die christliche Lebensauffassung, welche die Ueberzeugung der Alten von der Heiligkeit der Natur erschüttert hatte, zu beseitigen. Da der fromme Christ von dem absoluten Wert der christlichen Moral überzeugt ist, weist Montaigne, um sein negatives Resultat zu erreichen, auf die Relativität jeder Moral und folglich der christlichen hin. Die Argumentation bei der Begründung seiner Ansicht ist die folgende:

1. Der Mensch ist ein unselbständiges, wandelbares, widerspruchsvolles Wesen. [1]

2. Inbetreff der moralischen und bürgerlichen Gesetze zeigen sich fortwährende Veränderungen und grosse Verschiedenheiten. Es lässt sich kein natürliches Gesetz nachweisen, das von allen Menschen beobachtet wird. Die Sitten, Gebräuche und Gesetze ändern sich nach Zeit und Ort, und sie verdanken ihre Macht nur der Gewohnheit. [2] Diese Verschiedenheit der Sitten und Gesetze ist, nach Montaigne,

---

[1] „Les actions humaines se contredisent communément de si estrange façon qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique... Nostre façon ordinaire, c'est d'aller après les inclinations de nostre apetit, à gauche, à dextre, contre-mont, contre-bas, selon que le vent des occasions nous emporte .... Nous flottons entre divers advis: nous ne voulons rien librement, rien absoluëment, rien constamment...." Ess. t. III p. 1.

[2] „Quelle bonté est-ce, que je voyais hier en credit, et demain plus: et que le traject d'une rivière faict crime? Quelle vérité est-ce que ces montaignes bornent, mensonge au monde qui se tient au delà?... Il n'est chose, en quoy le monde soit si divers qu'en coustumes et loix." Ess t. IV. p 122.

die Folge der Abhängigkeit der physischen, sowohl auch der psychischen Natur des Menschen von der Luft, dem Klima und dem Boden. Wir können, sagt er, durch die Erfahrung mit Händen greifen, dass die Form unseres Wesens von der Luft, vom Klima und vom Boden auf dem wir geboren werden, abhängt; nicht allein die Gesichtsfarbe, Gestalt, Grösse, sondern auch die Fähigkeiten der Seele.[1] Auf eben die Art, wie die Früchte und Tiere verschieden wachsen, werden auch die Menschen mehr oder weniger kriegerisch, gerecht, gemässig und gelehrig, gehorsam oder rebellisch, gutmütig oder boshaft, wie es der Einfluss des Ortes, an dem sie leben, mit sich bringt; sie nehmen eine neue Beschaffenheit an, wie die Bäume, wenn man sie verpflanzt.[2]

3. Schliesslich betont Montaigne, dass das Gewissen kein guter, untrüglicher Führer sein kann, denn, es ist kein ursprüngliches sittliches Prinzip, sondern die erblich gewordene Sitte.[3]

Indem unser Denker die landläufigen Ansichten über Moral und Religion einer scharfen Kritik unterzieht, zeigt er sich als einer der ersten, welche den Kampf führten gegen diejenigen, deren Losung ist: ohne Religion, d. h. ohne die christliche Religion, keine Moral. Montaigne begnügt sich aber keineswegs mit der Rolle eines blossen Zerstörers der überlieferten Anschauung. Fest überzeugt von der fortwährenden Entwickelung und Wandlung alles Sittlichen, ja alles Menschlichen, ist er aber weit davon entfernt, mit den Sophisten, die Wahrheit „an das jeweilige Belieben und die schwankenden Neigungen der Menschen“ (Eucken, Lebensanschauung der grossen Denker. Dritte Auflage. S. 18) preiszugeben. Im Gegenteil; er ist der Ansicht, dass das gesellschaftliche Leben ohne sittliche Aufgaben nicht denkbar sei, und deren Erfüllung sieht er nicht in der äusseren Werktätigkeit, sondern in der Veredlung der Gesinnung. Er gründet seine Moral auf die menschliche Würde. Das einzig wahrhaft sittliche Motiv liegt nach ihm, in dem Gefühle dessen, was der Mensch als solcher, sich selbst schuldig ist. Als ein guter Kenner der menschlichen Natur, gerät er jedoch nicht, wie später Kant, in

---

[1] Ess. t. IV. p 115.

[2] Ess. t. III. p. 115/116

[3] „Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume; chascun, ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvées et reçuës autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement.“ Ess. t. I. p. 161.

die einseitige Starrheit eines sittlichen Rigorismus. Weil die Ethik von der Betrachtung der menschlichen Natur ausgehen, weil sie auf der Psychologie beruhen muss, betont er, wie die Philosophen des Altertums, dass ein inneres Wechselverhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit bestehen müsse. Indem er seine Moral aus anthropologischen Gesichtspunkten abzuleiten versucht, gewinnt sie einen liebenswürdigeren, milderen, humaneren Charakter.

Er geht von der Lust aus, und findet das höchste Gut, als das letzte Ziel alles menschlichen Strebens.[1] Die Tatsachen der innern Erfahrung, und die Geschichte des menschlichen Geistes bestätigen ihm seine Ansicht, dass das Streben nach Glück die innerste Triebfeder alles Lebendigen sei. Montaigne hat kein Bedenken, dies mit Nachdruck zu betonen, obwohl er weiss, dass er sich damit in Gegensatz stellt, zu denjenigen Anhängern der dogmatischen Religion, welche das Wort „volupté" äusserst anstössig finden.[2] Worin besteht das „höchste Gut"? Hier gehen die Ansichten weit auseinander. Die einen behaupten dasselbe durch die Tugend zu erreichen, die anderen durch die Lust; diese in einem naturgemässen Leben, jene in der Wissenschaft, andere in der Abwesenheit alles Uebels[3] Er, seinerseits, findet das höchste Gut in der Tugend. Eine präzise Definition des Begriffs der Tugend ist er uns aber schuldig geblieben; in den „Essais" finden wir darüber widerspruchsvolle Aeusserungen. Die Tugend ist einmal „eine angenehme und heitere Sache, die unversöhnliche Feindin aller Bitterkeit und Unlust, aller Furcht und alles Zwanges, und deren Wert besteht gerade in der Leichttigkeit, Nützlichkeit und in der Lust ihrer Ausübung."[4] An anderer Stelle wird behauptet, dass die wahre Tugend Schwierigkeiten und Widerstand voraussetze, und dass sie sich erst im Kampfe gegen die Schicksalsschläge oder gegen die Leidenschaften erringen lässt.[5]

---

[1] „Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est nostre but; quoyqu'elles en prennent divers moyens". Ess. t. I. p. 110.

[2] „Quoy qu'ils dient, en la vertu mesme, le dernier but de nostre visée, c'est la volupté. Il me plaist de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contrecoeur." Ess. t. I. p. 110.

[3] „Il n'est point de combat si violent entre les philosophes, et si aspre, que celuy qui se dresse sur la question du souverain bien de l'homme ...." Ess. t. IV. p. 119.

[4] Ess. t. II. p. 47/48.

[5] Ess. t. III. p. 145, 147.

Prüft man eingehend seine Ansichten, so ist man dennoch, trotz dieser Widersprüche, zu der Annahme berechtigt, dass Montaignes Auffassung der Tugend, die der Antike sei. Sie besteht darin, dass der Mensch sein Wesen rein bewahre. Dies gelingt ihm am besten, wenn er in seinen Begierden[1] Mass hält, und in seinen Wünschen sich auf das beschränkt, was seinen natürlichen Anlagen entspricht.[2] Das aristotelische Moment, das Masshalten, ist auch für Montaigne von allergrösster Bedeutung. Durch das Prinzip des Masses ist es möglich, einen harmonischen Ausgleich zwischen der Natur und der Vernunft herzustellen. „Jenes Masshalten empfiehlt in allen Verhältnissen die goldene Mittelstrasse; denn nicht ein kühner Hochflug, sondern eine Beschränkung auf das Genügende gewährt die besten Aussichten auf Glück." (Eucken, op. cit. Seite 317.) Die Ausübung der Tugend erzeugt in uns ein gutes Gewissen; diese Belohnung, der wir die innere Heiterkeit verdanken, ist auch insofern erstrebenswert, weil sie nie ausfällt.[3]

Die auf das Einzelleben gerichteten Pflichten nehmen bei Montaigne die erste Stelle ein. Er ist für die Erfüllung derjenigen Pflichten, welche den wahren Menschen, die Persönlichkeit — wenn ein moderner Ausdruck erlaubt sein soll — ausmachen. Wie für Sokrates, ist für ihn die erste und wichtigste Pflicht, sich selbst kennen zu lernen, sich selbst zu studieren, denn nur auf dem Wege

---

[1] Wie die Epikureer, teilt Montaigne die Begierde in natürliche und notwendige, natürliche und nicht notwendige, sowie unnatürliche und nicht notwendige ein. (Vgl. Ess. t. III. p. 229.)

[2] „L'immoderation vers le bien mesme, si elle ne m'offense, elle m'estonne, et me met en peine de la baptizer . . . ." Ess. t. II. p. 117.

„Moy qui ay tant adoré et si universellement cet *ἄριστον μέτρον* du temps passé, et qui ay tant pris pour la plus parfaicte la moyenne mesure . . . ." Ess. t VII. p. 67.

„La grandeur de l'ame n'est pas tant tirer à mont et tirer avant comme sçavoir se ranger et circonscrire: elle tient pour grand tout ce qui est assez, et montre sa hauteur à aimer mieux les choses moyennes que les eminentes." Ess. t. VII. p. 82.

„Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modelle commun, sans merveille, sans extravagance." Ess. t. VII. p. 92.

[3] „Il n'est pareillement bonté qui ne resjouysse une nature bien née. Il y a, certes, je ne sçay quelle congratulation de bien faire, qui nous resjouit en nous mesmes, et une fierté genereuse qui accompaigne la bonne conscience . . . Ces tesmoignages de la conscience plaisent, . . . le seul payement qui jamais ne nous manque." Ess. t. V. p. 193.

der Selbsterkenntnis ist es möglich zur Selbstbeherrschung zu gelangen.[1] Montaigne, der, wie die Epikureer, ein grosses Gewicht auf die physische Gesundheit legt, betrachtet es als eine Pflicht, seinen Körper zu pflegen, denn, meint er, der Mensch ist aus zwei Teilen zusammengesetzt, und man darf nicht den Körper zugunsten der Seele vernachlässigen.[2] Der wahre Mensch muss sich durch seine Wahrhaftigkeit und Offenheit auszeichnen; wahrhaftig und offenherzig muss er sein, nicht nur gegen die andern, sondern auch gegen sich selbst. Er darf nicht suchen seine Schwächen und Mängel zu verbergen, um vor sich vollkommener zu erscheinen, als er in Wirklichkeit ist.[3] Die Lüge verdammt Montaigne, als das grösste Laster. Sie ist ihm „der erste Schritt zur sittlichen Verderbnis".[4] Keine Farben sind düster genug, um die Niederträchtigkeit und Verworfenheit dieses Lasters zu schildern, das allen Umgang stört und alle geselligen Bande löst. „Wüssten wir an ihr", fügt er noch hinzu, „das Scheussliche und Folgenschwere, wir würden sie bis aufs Messer verfolgen, mehr als jedes andere Verbrechen".[5] Auf seine Hochschätzung der Wahrheit lässt sich auch, zum Teil, seine Abneigung gegen das Streben nach Ruhm zurückführen. Denn um den Beifall der Menschen zu verdienen, muss man leben und handeln nach dem Sinne der letzteren, und das meiden, was die Welt selbst meidet; der Ruhmbegierige ist, mit einem Worte, gezwungen, seine eigentümliche Wesenheit gehemmt zu sehen. Unser Denker ist auch gegen den Ruhm, weil das Streben nach diesem, Leidenschaften, wie Ehrgeiz, Herrschsucht in uns erzeugt, die das Gleichgewicht, die Ruhe unserer Seele stören.[6] Obwohl er innerlich überzeugt ist, dass der

[1] „Ce grand precepte est souvent allegué en Platon: „Fay ton faict et te cognoy" .... Qui auroit à faire son faict verroit que sa premiere leçon, c'est cognoistre ce qu'il est et ce qui luy est propre; et qui se cognoist ne prend plus l'étrangier faict pour le sien; s'ayme et se cultive avant toute autre chose". Ess. t. I, p. 15.

[2] Ess. t. IV, p. 222.

[3] „Un cœur genereux ne doit point desmentir ses pensées; il se veut faire voir jusques au dedans, où tout y est bon, ou au moins, tout y est humain". Ess. t. IV, p. 236. „La pire de mes actions et conditions ne me semble pas si laide comme je trouve laid et lasche de ne l'oser avouer". Ess. t. V, p. 254.

[4] Ess. t. IV, p. 268.

[5] Ess. t. I, p. 44.

[6] „De toutes les resveries du monde, la plus receuë et plus universelle est le soing de la reputation et de la gloire, que nous espousons jusques à

Ruhm ein leeres Phantom sei, dennoch ist Montaigne ein allzu feiner Psycholog und ein allzu guter Kenner der Geschichte, um die Bedeutung des Ruhmgefühls vollständig zu ignorieren. Im zweiten Buch der „Essais“ finden wir eine Stelle, wo er für den Ruhm eintritt;[1] dieselbe Stelle kann uns auch als Beweis gelten, dass unserem Denker, die Verbesserung des Menschen in ethischer Beziehung, tief am Herzen lag. Zu dem späteren Rigorismus Kant's und Fichte's kommt Montaigne jedoch nicht, trotz seiner Hochschätzung der Wahrhaftigkeit. Die Notlüge ist, nach ihm, berechtigt; die Wahrheit, meint er, hat kein Vorrecht, zu jeder Stunde und bei aller Gelegenheit gesagt zu werden; ihre Anwendung, so edel sie ist, hat ihre Einschränkung und Grenze.[2] Montaigne tritt weiter für die Bescheidenheit, Demut ein, Pflichten, die eine der Bedingungen sind, damit Toleranz und Friede zwischen den Menschen herrschen. Er verlangt: Gerechtigkeit gegen alle, ohne Unterschied des Landes und des Glaubens, Humanität nicht nur gegen die Menschen, sondern auch gegen die Tiere und Pflanzen. Vor Bentham, dem ersten, der direkte Pflichten gegen die Tiere aufgestellt hat, betont er, dass es eine allgemeine menschliche Pflicht sei, nicht nur die Tiere, welche schon die Fähigkeit des Fühlens und Leidens haben, sondern auch die Pflanzen zu schonen.[3]

Die Pflichten gegen die andern kommen bei Montaigne an zweiter Stelle. Unseres Erachtens ist es aber durchaus unrichtig, wenn man behauptet, dass die altruistischen Pflichten, bei unserem Denker, eine untergeordnete Rolle spielen, denn die Hauptpflichten, welche er empfiehlt, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Humanität involvieren schon in sich die Pflichten, gegen die andern. Von den Beziehungen zu den andern stellt er die Freundschaft an die erste Stelle. Das Band

---

quitter les richesses, le repos, la vie et la santé, qui sont biens effectuels et substantiaux, ... Ess. t. II, p. 202.

[1] Si toute-fois cette fauce opinion sert au public à contenir les hommes en leur devoir, si le peuple en est esveillé à la vertu, si les princes sont touchez de voir le monde benir la memoire de Trajan, et abominer celle de Neron, ... qu'elle accroisse hardiment et qu'on la nourrisse entre nous le plus qu'on pourra“. Ess. t. IV, p. 205.

[2] Ess. t. VII, p. 24.

[3] „. . . . il y a un certain respect qui nous attache, et un general devoir d'humanité, non aux bestes seulement, qui ont vie et sentiment, mais aux arbre mesmes et aux plantes . . . Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle“. Ess. t. III, p. 168.

der Freundschaft gilt ihm, wie den Stoikern und Epikureern, höher als die Ehe, denn die Freundschaft ist der einzige soziale Verband, durch welchen die Individualität nicht beeinträchtigt wird; ausserdem spielt bei ihr die Vernunft, und nicht das Gefühl, wie bei der Liebe, die Hauptrolle.[1]

Dem Staatsleben bringt er, obwohl kosmopolitisch gesinnt, Interesse entgegen. Dem Dienste der Gesellschaft sind wir verpflichtet zu widmen, nicht nur unsere Handlungen und unsere Bemühungen, sondern auch unser Vermögen und unser Leben; alles dies aber soll uns nicht hindern, das Recht und die Freiheit zu erhalten, über alle Dinge unbefangen urteilen zu können.[2] Den Gesetzen seines Landes muss man Gehorsam leisten, „das ist die Regel aller Regel", aber sein Gewissen, seine Ueberzeugungen darf man nicht preisgeben. Hat man das Unglück in einer verdorbenen Zeit zu leben, dann verfährt man am besten, wenn man sich zurückzieht und sich mit der Rolle eines passiven Zuschauers begnügt.[3] Montaigne hat sich mit den Grundlagen der politischen und sozialen Ordnungen der Menschheit nicht beschäftigt. Er nimmt den Staat als etwas Gegebenes an, ohne theoretische Untersuchungen über seinen Ursprung anzustellen. Zwei Stellen[4] in seinem Werk berechtigen uns jedoch zu der Annahme, dass er die Ansicht des Aristoteles vertritt, nämlich, dass der Mensch ursprünglich den Trieb und das Bedürfnis eines gesellschaftlichen Lebens fühle. Die politischen Ansichten eines Denkers lassen sich, zum grössten Teil, auf den politischen und sozialen Zustand seiner Zeit zurückführen. Auch Montaignes Konservatismus versteht man, wenn man sich die Zeitumstände vergegenwärtigt, inmitten denen er lebte. Er ist ein Gegner jeder gewaltsamen und willkürlichen Reform. Die Geschichte Roms und die traurigen politischen Zustände seiner Zeit, bestärken ihn in seiner Ueberzeugung, dass jede politische Umwälzung, jede Art des

---

[1] Vgl. Kapitel 27 des ersten Buches „Ueber die Freundschaft". M. Lazarus schreibt darüber: „Seine Abhandlung über die Freundschaft ist ein Schatz von aufgereihten Perlen edelster Gedanken". (Das Leben der Seele, B. III, S. 298, 2. Auflage).

[2] Vgl. Ess. t. I, p. 167.

[3] Vgl. Ess. t. V, p. 173—174.

[4] „Il n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminé qu'à la société . . ." Ess. t. II, p. 84. „Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme: l'un par son vice, l'autre par sa nature". Ess. t. II, p. 25.

Umsturzes in Kirche und Staat, nur der Ungerechtigkeit und Tyrannei Vorschub leistet.[1] Das Gute, meint er, folgt nicht notwendigerweise auf das Uebel, es kann Uebel auf Uebel folgen, und zwar ärgeres.[2] Er ist aber weit davon entfernt zu glauben, dass das Bestehende, das Beste, dass, nach Hegels Worte „das Wirkliche, das Vernünftigste sei"; er weiss wohl, dass die Gesetze willkürlich, dass sie sich in Ansehen erhalten, nicht weil sie gerecht, sondern, weil sie Gesetze sind, dass sie sehr oft von Dummköpfen herrühren, öfters von Leuten, die, weil sie die Gleichheit hassen, auch keine Billigkeit kennen, dass sie das Erzeugnis von unzuverlässigen, durch die Macht der Affekte geblendeten Menschen sind.[3] Allen diesen schweren Bedenken zum Trotz, will er aber, dass man die Macht des „historisch Gewordenen" nicht ausser Acht lasse Weil wir in einer Welt leben, deren Grundlagen von anderen Generationen festgelegt worden sind, weil wir eine Welt vor uns haben, die schon gemacht und zu gewissen Gewohnheiten geworden ist, weil wir eine solche nicht wie Pyrrha und Cadmus erzeugen können, deswegen ist es ratsamer bei der Verwirklichung der Reformen mit der grössten Vorsicht vorzugehen.[4] Da er ausserdem, als guter Menschenkenner, wohl weiss, dass bei der Einführung neuer Institutionen sich keineswegs die menschlichen Anlagen und Triebe, welche den alten Einrichtungen Lebenskraft gaben, ändern, — eine Wahrheit, die, nebenbei gesagt, viele Anhänger der Reformen à tout prix ausser Acht lassen, — deswegen meint er, verfährt man am besten, wenn man, im Laufe der Zeit, in der bestehenden Ordnung der öffentlichen Dinge, allmähliche Aenderungen und Verbesserungen vollzieht.[5]

Trotz seines Konservatismus, ist er aber kein überzeugter Anhänger der Monarchie; im Innern seines Herzens schwärmt er für

---

[1] „Il y a grand doute s'il se peut trouver si evident profit au changement d'une loy receue telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remuer: . . . Je suis desgousté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu des effets très-dommageables . . ." Ess t. I, p. 167.

[2] „Rien ne presse un Estat que l'innovation: le changement donne seul forme à l'injustice et à la tyrannie . . . le bien ne succede pas necessairement au mal, un autre mal luy peut succeder, et pire . . ." Ess. t. VI, p. 140.

[3] Ess. t. VII, p. 15

[4] Ess. t. VI, p. 138 ff.

[5] „Quand quelque piece se démanche, on peut l'estayer; . . . . La descharge du mal present n'est pas guarison, s'il n'y a en general amendement de condition". Ess. t. VI, p. 140.

Digitized by Google

die Republik, für die Institutionen Spartas und des republikanischen Roms. Auch die Könige, meint er, sind, wie die einfachen Sterblichen, der Macht ihrer Leidenschaften und Affekte ausgesetzt; auch sie, wie ihre Untertanen, unterwerfen sich selten den Geboten der Vernunft.[1] Er ist auch gegen die Monarchie, weil diese letztere ein ungünstiger Boden für die Hervorbringung grosser Charaktere ist; die Selbständigkeit der Gesinnung ist in dem monarchischen Regime selten zu finden; im Gegenteil, hier wird der Byzantinismus gross gezogen.[2]

Seine Stellung zur Geschichte.

Obwohl wir bei Montaigne keine Philosophie der Geschichte finden, erachten wir es dennoch als angemessen, seine Stellung zur Geschichte mit einigen Worten zu charakterisieren. Und gerade hierbei wird es sich, unseres Erachtens, deutlich zeigen, wie verfehlt die Auffassungen Montaignes als eines Skeptikers sind; und gleichzeitig hoffen wir die Bestätigung unserer eigenen Ansicht, nämlich, dass Montaignes Grundgesinnung eine ethische sei, zu finden.

Montaigne, welcher in sich, alle die Eigenschaften, die man von einem guten Historiker fordert, vereinigte, konnte uns, angesichts des grossen Interesses, das er immer für die Geschichte gezeigt,[3]

[1] „Les ames des empereurs et des savatiers sont jettées à mesme moule. Considerant l'importance des actions des princes et leurs pois, nous nous persuadons qu'elles soyent produites par quelques causes aussi poisantes et importantes. Nous nous trompons: ils sont menez et ramenez en leurs mouvements par les mesmes ressors que nous sommes aux nostres". Ess. t. III, p. 235.

[2] „Titus Livius dict vray que „le langage des hommes nourris sous la royauté est tousjours plein de vaines ostentations et faux tesmoignages", chascun eslevant indifferemment son roy à l'extreme ligne de grandeur et valeur souveraine". Ess. t. I, p. 16.

[3] In dem Kapitel 10 des zweiten Buches teilt er uns mit, welches die Geschichtsschreiber sind, die er gern lese. Mit zwei Gruppen von Historikern beschäftigt er sich gern: zu der ersten gehören alle diejenigen, welche, wie Froissard, uns auf eine sehr einfache, schlichte und naive Weise, den Stoff übermitteln, und uns das Urteil überlassen; zu der zweiten — diejenigen, welche zwischen dem Wichtigen und Unwichtigen, dem Wahrscheinlichen und Unwahrscheinlichen zu unterscheiden wissen. Hierin gehören die, welche die Geshichte miterlebt und gemacht haben.

das beste Geschichtswerk seiner Zeit hinterlassen. Er hat es nicht getan, weil er ein grosser Feind jedes Zwanges war.[1] Weil, gerade, sein Bedürfnis nach Ruhe und Friede tief in ihm eingeprägt war, hat er vorgezogen: „s'étudier et dire leurs vérités aux autres en ayant l'air de le dire à soi-même". (Bonnefon. Montaigne, l'homme et l'œuvre.)

Wie später Gœthe, sieht Montaigne in der Geschichte nicht etwa eine trockene, monotone Chronologie von Schlachtenberichten und Regentenlisten, sondern das beste und wirksamste Mittel mit den grössten und erhabensten Menschen der Vergangenheit nähere Bekanntschaft zu machen, damit wir, durch ihre Taten und ihre Charaktereigenschaften begeistert, zu unserer eigenen Vervollkommnung arbeiten. Weil er, wie die grossen Historiker des Altertums (Thukidides, Tacitus) vor allem, moralische Förderung von der Geschichte verlangt, deswegen legt er auf das Studium dieser Wissenschaft einen grossen Wert.

Obwohl er dem Zufall in der Geschichte einen hervorragenden Platz einräumt,[2] glaubt er dennoch, dass die ausführenden Persönlichkeiten eine grosse Rolle spielen. In der Geschichte interessiert ihn vor allem der Mensch, und erst wenn man einen tiefen Einblick in diese Mannigfaltigkeit von Beziehungen und Verschiedenheiten gewonnen hat, erst dann ist man imstande, das Eigentümliche, das Wesenhafte im Menschen kennen zu lernen. Auf dieses lebhafte Interesse für den Menschen, lassen sich Montaignes Hochschätzung des Wertes der Anekdote für die Geschichte und seine Vorliebe für Plutarch zurückführen.[3] In seiner unumschränkten Bewunderung

---

[1] „Aucuns me convient d'escrire les affaires de mon temps, estimants que je les voy d'une veue moins blessée de passion qu'un autre, et de plus près, pour l'accés que fortune m'a donné aux chefs de divers partis. Mais ils ne disent pas, Que pour la gloire de Salluste, je n'en prendroys pas la peine, ennemy juré d'obligation, d'assiduité, de constance . . ." Ess. t. I, p. 148.

[2] „Tant c'est chose vaine et frivole que l'humaine prudence! et au travers de tous nos projects, de nos conseils et précautions, la fortune maintient tousjours la possession des evenements". Ess. t. I, p. 180. Vgl. Ess. t. II, p. 247.

[3] „Les historiens sont ma droitte bale: car ils sont plaisans et aysez; et quant et quant l'homme en general, de qui je cherche la cognoissance, y paroist plus vif et plus entier qu'en nul autre lieu; la varieté et verité de ses conditions internes, en gros et en detail, la diversité des moyens de son assemblage et des accidents qui le menacent. Or ceux qui escrivent les vies, d'autant qu'ils s'amusent plus aux conseils qu'aux evenements,

für die „Vitae", eine der besten Schulen für die Ausbildung starker Individualitäten, trifft er sich mit einigen der grössten Geister der Menschheit (Shakespeare, Rousseau, Gœthe, Napoleon, Emerson).

Die Geschichte ist für Montaigne eine Quelle der Begeisterung, daher ist er gegen den Historismus;[1] vor Gœthe, vor Nietzsche tritt er für das „Recht auf Illusionen" ein, und verteidigt Plutarch gegen Bodin, den ersten Historiker der Renaissancezeit, der sich der Geschichtsschreibung der Alten gegenüber, kritisch verhält.[2]

Seine Geschichtsansicht ist nicht eine trostlose, wie diejenige Macchiavellis. Die Tugend, die Religion, das Gewissen sind für ihn keine leeren Worte; er greift den italienischen Historiker Guicciardini an, welcher alle diese Taten der Menschheit, die uns gross und schön erscheinen, auf niedrige Leidenschaften und unersättliche Begierden zurückführen will.[3] Als echter Deist, ist er überzeugt, dass es in dieser Welt eine moralische Ordnung gibt, dass über das Leben des einzelnen, wie das der Nationen die Gottheit waltet, und dass Tugend und Laster, Glückseligkeit und Elend unmittelbar in sich schliessen.[4]

Auch das Kulturproblem stellt er auf, und er löst es durchaus nicht in demselben Sinne, wie es später Rousseau getan hat. Er

---

plus à ce qui part du dedans qu'à ce qui arrive au dehors, ceux là me sont plus propres: voylà pourquoy, en toutes sortes, c'est mon homme que Plutarque". Ess. t. III. p. 135.

[1] Wir erlauben uns den Ausdruck „Historismus", obwohl wir wissen, dass er eine Erscheinung des XIX. Jahrhunderts ist, als eine übertriebene Reaktion gegen die Aufklärung, welche, bekanntlich, keinen Sinn für die Geschichte hatte.

[2] „Je le trouve un peu hardy en ce passage de sa Méthode de l'histoire, où il accuse Plutarque non seulement d'ignorance . . ., mais aussi en ce que cest autheur escrit souvent „des choses incroyables et entierement fabuleuses" . . . Je suis si imbu de la grandeur de ces hommes là que non seulement il ne me semble, comme à Bodin, que son conte soit incroyable, que je ne le trouve pas seulement rare et estrange". Ess. t. V, p. 51.

[3] „J'ai aussi remarqué cecy, que de tant d'ames et effects qu'il juge, de tant de mouvements et conseils, il n'en rapporte jamais un seul à la vertu, religion et conscience, comme si ces parties là estoyent du tout esteintes au monde; et, de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elles soient d'elles mesmes, il en rejecte la cause à quelque occasion vitieuse ou à quelque profit". Ess. t. III, p. 142.

[4] „Dieu a meritoirement permis que ces grands pillages se soient absorbez par la mer en les transportant, ou par les guerres intestines . . ." Ess. t. VI, p. 69.

negiert nicht, wie später dieser letztere,[1] die Kultur, und fordert nicht von uns die Verleugnung derselben. Er ist weit davon entfernt, zu glauben, dass die Menschen von Natur Brüder sind, dass der Naturzustand ein Paradies friedlicher und glücklicher Geschöpfe gewesen sei. Er ist der erste in der Renaissancezeit, der schon eine Ahnung von der modernen Entwicklungslehre hat.[2] Seine Angriffe gegen die Kultur, sind nichts anders, als der Ausdruck seiner Empörung gegen die damaligen Pedanten, die sich in der Behauptung anmassten, dass das Wissen das Ganze des Lebens ausmache. Seine Bewunderung für die Lebensart verschiedener amerikanischer Stämme[3], ist nichts anders, als eine Mahnung zur Bescheidenheit; wir sind stolz über unsere geistigen und materiellen Eigenschaften, aber, meint Montaigne, es gibt Völker, welche obwohl sie sich in einem primitiven Naturzustand befinden, dennoch ein ruhigeres und glücklicheres Leben, als wir selbst führen. Montaigne ist, mit einem Wort, ein Anhänger der Kultur, aber nur derjenigen, die uns besser (im moralischen Sinne) machen kann; und darauf kommt es schliesslich an, denn nur diejenige Aufklärung, welche eine ethische Wirkung hervorbringt, verdient diesen Namen.[4]

---

[1] Vgl. Stein: Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 323. Stuttgart 1897.

[2] „C'est contre l'ordre de nature qu'il (d. h. Homere) a faict la plus noble production qui puisse estre: car la naissance ordinaire des choses, elle est faible et imparfaicte; elles s'augment, se fortifient par l'accroissance". Ess. t. V, p. 102.

„Les sciences et les arts ne se jettent pas en moule, ains se forment et figurent peu à peu . . ." Ess. t. III. p. 206

„De toutes choses les naissances sont faibles". Ess. t. VI, p. 242.

[3] Vgl. das Kapitel XXX des I Buches „Des Cannibales".

[4] Es sei noch erwähnt, dass Montaigne die körperliche Schönheit, als einen Kulturfaktor ersten Ranges gelten lässt. Im Gegensatz zu vielen anderen ist er der Ansicht, dass die sozialen Abstufungen, der Schönheit, und nicht der körperlichen Kraft, der List und der Verstandesüberlegenheit zu verdanken sind: „La première distinction qui aye esté entre les hommes, et la première consideration qui donna les preeminences aux uns sur les autres, il est vraysemblable que ce fut l'advantage de la beauté". Ess. t. IV, p. 223.

Die Quellen.[1]

„Tout est dit: et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes, et qui pensent. Sur ce qui concerne les mœurs, le plus beau et le meilleur est enlevé: l'on ne fait que glaner après les anciens et les habiles d'entre les modernes.“[2] Diese wehmütigen Worte des französischen Denkers sprechen eine tiefe Wahrheit aus. Die Geschichte des menschlichen Geistes weist uns keinen bedeutenden Denker auf, den man als eine voraussetzungslose, uranfängliche Natur schlechthin bezeichnen kann. Nicht nur die Individualität, die Zeitstimmung, die herrschende Denkweise sind vom Einfluss auf die Gestaltung der Weltanschauung eines jeden Denkers, sondern auch der reiche Gedankeninhalt derjenigen, mit denen man einen geistigen Verkehr angeknüpft hat. Dies gilt umsomehr für diejenigen Denker, die sich mit der Moralphilosophie beschäftigen. Denn mit der Moral, mit dem Reflektieren über sich selbst und über das Leben, hat sich der Mensch von den ersten Anfängen an befasst. Nicht für die Aussenwelt, sondern für ihn selbst, für sein Leben hat der nachdenkende Mensch zuerst Interesse gehabt. Die sogenannten Naturphilosophen erschienen in Griechenland erst Jahrzehnte nachdem Hesiodus seine „*Ἔργα καὶ ἡμέρα*“, das erste Denkmal der gnomischen Poesie, geschrieben hatte.

Montaigne hat sich hauptsächlich mit dem Menschen beschäftigt; für manches in seinen „Essais“ können wir nicht, folglich, die Ursprünglichkeit beanspruchen. Allgemeine Wahrheiten, die den Menschen betreffen, werden freilich immer wieder neue gefunden, trotzdem kann von einem voraussetzungslosen Denken bei ihm nicht die Rede sein. Montaigne selbst hat nicht, wie manche andere, die Geschmacklosigkeit gehabt, sich mit fremden Federn zu schmücken; in seinem

[1] Als Renaissancemensch liebt Montaigne seine Ansichten mit fremden Zitaten zu bekräftigen. Wir finden in den „Essais“ zahlreiche Stellen, die aus verschiedenen Schriftstellern, besonders aber aus den alten entnommen sind. In diesem kurzen Ueberblick werden wir jedoch nur von denjenigen Denkern und Schriftstellern Rücksicht nehmen, von denen Montaigne Anregungen empfangen hat.

[2] La Bruyère. — Les Caractères. chap. I.

Buch finden wir dies freimütige Zugeständnis: „Je m'en vay escornifflant, par-cy par-là, des livres les sentences qui me plaisent, non pour les garder, car je n'ay point de gardoire, mais pour les transporter en cettuy-ci, où, à vray dire, elles ne sont non plus miennes qu'en leur première place. . . . De faire ce que j'ai descouvert d'aucuns, se couvrir des armes d'autruy jusques à ne montrer pas seulement le bout de ses doigts . . . c'est premierement injustice et laschté, n'ayants rien en leur vaillant par où se produire, ils cherchent à se presenter par une valeur purement estrangiere." (Ess. t. II, p. 7.) Auf welche Weise, durch welche Wege hat er seine tiefe Kenntnis des Menschen erworben? Diese Frage müssen wir beantworten, bevor wir dem Ursprunge seiner Gedanken nachgehen. Seine Lebenserfahrungen, die Geschichtswerke — die besten Dokumente für die Kenntnis des Menschen — und später die kontinuierliche Analysis seines „Ich" (seine Hauptbeschäftigung in der zweiten Hälfte seines Lebens), haben aus ihm einen der besten Menschenkenner gemacht. Das erste Buch seiner „Essais" ist der beste Beweis, dass er den Historikern vieles verdankt. Dies Buch enthält, einige Kapitel ausgenommen, die Eindrücke, welche er beim Lesen der Geschichte empfangen hatte. Nicht nur die alten Historiker, sondern auch die modernen, wie: Froissart, Commines, Guicciardini, Macchiavelli und viele Memoiren-Schreiber, waren in seiner, für die damaligen Verhältnisse, reichen Bibliothek vorhanden.[1] In der Geschichte interessiert ihn alles; eine besondere Vorliebe aber hat er für das Anekdotenhafte, deswegen liest er mit grossem Behagen die Polyhistoren des Altertums: Aulugelius, Macrobe und besonders Diogenes Laertius.[2]

Als Renaissancemensch schöpft Montaige aus dem Altertum, wie aus einer unerschöpflichen Quelle. Das klassische Altertum ist, um diese Zeit, das neue entdeckte Land, und die hervorragenden Geister der Epoche stürzen sich, alle ohne Ausnahme, auf diesen Jungbrunnen, um Kräftigung und Labung für ihren Geist zu suchen.

---

[1] „Ma librerie qui est des belles entre les libreries de village . . . ." Ess. t. IV, p. 242.

[2] „Je suis bien marry que nous n'ayons une douzaine de Laertius, ou qu'il ne soit plus estendu ou plus entendu: car je suis pareillement curieux de cognoistre les fortunes et la vie de ces grands precepteurs du monde, comme de cognoistre la diversité de leurs dogmes et fantasies". Ess. t. III, p. 136.

Dem Sokrates, den er bewundert,[1] entlehnt Montaigne den apollinischen Spruch: „*γνῶδί σαυτόν*“ und mit Sokrates verlangt er von jedem einzelnen, Selbsterkenntnis. Auch sein „Que sais-je“ erinnert an die sokratische Ironie.

Obwohl die „Essais“ eine Fülle von Zitaten aus Platos Hauptschriften[2] und obwohl Montaigne sehr oft Bezug auf die Nicomachische Ethik des Aristoteles nimmt, scheinen die beiden grossen Denker dennoch keinen nachhaltigen Einfluss auf ihn ausgeübt zu haben. Er war allzubequem, um in langwieriger Arbeit sich in einem nicht gerade leicht zu verdauenden Stoff, wie Platos und Aristoteles Werke es sind, hineinzuarbeiten und zu vertiefen.[3]

Die Persönlichkeit Ciceros war ihm unsympathisch, das hat ihn aber nicht verhindert, die moralischen Schriften dieses letztern zu benutzen.[4] Im Cicero interessieren ihn besonders die Stellen, in denen stoische Ansichten vertreten sind.[5] Bei Cicero auch, in der Abhandlung „De Natura Deorum“ macht er die Bekanntschaft mit der Wahrscheinlichkeitslehre des Carneades, die er für seinen Skeptizismus verwertet.

Seine Naturkenntnisse entnimmt er fast ausschliesslich aus dem Gedicht „De Rerum Naturâ“ des Lucretius Carus.[6] Mit diesem letzteren ist er auch in Uebereinstimmung, indem er die Unsterblichkeit der Seele bekämpft.

---

[1] „Il est bien advenu que le plus digne homme d'estre cogneu et d'estre presenté au monde pour exemple, ce soit celuy duquel nous ayons plus certaine cognoissance ... C'est luy qui ramena du ciel, où elle perdoit son temps, la sagesse humaine, pour la rendre à l'homme, où est sa plus juste et plus laborieuse besoigne“. Ess. t VI, p. 270.

[2] Die meisten Zitate aus Platos Werken sind hauptsächlich aus den „Gesetzen“ aus der „Republik“ und aus dem „Timäus“ entnommen.

[3] Da seine Kenntnisse des Griechischen äusserst gering waren, ist es wahrscheinlich, dass Montaigne Plato in der Uebersetzung des Ficinus, die Nicomachische Ethik in derjenigen des Lionardo Bruni las.

[4] In den Essais finden wir 39 Zitate aus den „Tusculanae disputationes“, 19 aus „De Officiis“, 18 aus „De Natura Deorum“, 15 aus „De finibus bonorum et malorum“, 10 aus „De Divinatione“, 12 aus „Academica“, 6 aus „De Senectute“ und 3 aus „De Amicitia“.

[5] Quant à Cicero, les ouvrages qui me peuvent servir chez luy à mon desseing, ce sont ceux qui traitent de la Philosophie, specialement morale ...“ Ess. t. III, p. 130. „Veus-je tirer de la consolation pour moy ou pour un autre? je l'emprunte de Cicero ...“ Ess. t. II, p. 9.

[6] Von dem Gedicht „De Rerum natura“ sind in den „Essais“ ungefähr 400 Versen zitiert, die meisten sind aus dem III., IV. und V. Buch entnommen.

Am meisten verdankt jedoch Montaigne dem Plutarch und Seneca. Diesen letzteren gegenüber zeigt er seine Dankbarkeit, indem er, bei jedem Anlass, seine Bewunderung der beiden Denker ausdrückt.[1] Aus mehr als einem Grunde fühlte sich Montaigne zu diesen beiden Denkern hingezogen. Die beiden sind keine Systematiker. Obwohl Plutarch sich unter die Akademiker, Seneca unter die Stoiker zählt, bemerkt man dennoch, wenn man ihre Schriften liest, dass sie eine ausgesprochene Vorliebe für den Eklektizismus haben. Die beiden behandeln die philosophischen Fragen auf eine leichte und anmutige Weise. Sie haben für das Abstrakte kein Verständnis, und sie räsonnieren immer mit konkreten Beispielen. Die beiden haben dieselbe Auffassung der Philosophie und sind der Ansicht, dass die Hauptaufgabe der letzteren in ihrer sittlichen Wirkung zu suchen sei. Die beiden beschäftigen sich hauptsächlich mit dem Menschen, und stellen Untersuchungen auf, die sich auf das sittliche Leben beziehen. Die beiden befassen sich mit den menschlichen Leidenschaften und empfehlen ihre Mässigung, nicht ihre Ausrottung, da die Affekte in der menschlichen Natur begründet seien. Die beiden sind kosmopolitisch gesinnt und treten für die Humanität allen Kreaturen gegenüber ein. Die beiden huldigen der Ansicht, dass die Ausübung der Tugend der einzige Weg sei, der zum Glück führt. Die beiden sind im richtigen Sinne des Wortes „Médecins de l'âme", „Directeurs de conscience".

Von Plutarch ist Montaigne abhängig zuerst, in seiner Erziehungslehre; seine Gedanken über Bedeutung der Naturanlage, Macht der Erziehung, Wahl des Erziehers, Eigenschaften dieses letzteren, Lob und Tadel, Strafen, Abhärtung des Körpers, Erholung sind dieselben

---

[1] „Je n'ay dressé commerce avec aucun livre solide, sinon Plutarque et Seneque où je puyse comme les Danaïdes, remplissant et versant sans cesse . . ." Ess. t. II, p. 21.

„Ils ont tous deux cette notable commodité pour mon humeur, que la science que j'y cherche, y est traictée à pieces décousues, qui ne demandent pas l'obligation d'un long travail, dequoy je suis incapable, ainsi sont les opuscules de Plutarque, et les epistres de Seneque, qui est la plus belle partie de leurs escrits et la plus profitable" Ess. t. III, p. 128.

„Plutarque est admirable par tout, mais principalement où il juge des actions humaines". Ess. t. V, p. 34.

„La familiarité que j'ay avec ces personnages icy, et l'assistance qu'ils font à ma vieillesse et à mon livre massonné purement de leurs despouilles, m'oblige à espouser leur honneur". Ess. t. V, p. 47.

wie bei dem griechischen Denker.[1] Er verdankt ihm ferner seine Auffassung der Geschichte.[2] Auf die „Vitae“ und auf seine berühmte Freundschaft mit Etienne de la Boetie, Verfasser des „De la servitude militaire“ ist seine innere politische Ueberzeugung, seinen Republikanismus zurückzuführen.[3] Seine Behauptung, dass die Entfernung zwischen dem Menschen und den Tieren, in bezug auf den Verstand und das Gefühl, nicht gross sei, bekräftigt er mit Argumenten, die er bei Plutarch vorfindet.[4] Auch eine andere Waffe gegen den Dogmatismus, die Lehre des Heraklit nämlich, holt er sie sich bei Plutarch.[5]

Die ausgesprochene stoische Färbung des ersten Buches der „Essais“ ist hauptsächlich dem täglichen Verkehr mit Seneca zu verdanken. Die Sammlung von Briefen an Lucilius, welche sich „als die vollendeste und reichhaltigste Darstellung der Eigentümlichkeit des Seneca“[6] auszeichnet, die Abhandlungen: „De Clementia“, „De Ira“, „De Otio“, „De tranquillitate animi“, „Consolatio ad Marciam“, sind von Montaigne am meisten benützt. Die Themata, die Seneca behandelt: über die Todesfurcht (Epist. 4, 24, 30, 36, 49), über die Krankheiten (Epist. 78), über die Unbeständigkeit des Menschen (Epist. 20), über die Berechtigung des Selbstmordes, als letzte Zuflucht für den Notfall (Epist 70, 69, 12, Consolatio ad Marciam), über den Zorn (De Ira) finden wir auch in den „Essais“. Seine Ansichten über die Ehe — er verlangt in dieser, Keuschheit und Mässigkeit der Begierde —, und über die Liebe — sie soll Sache der Vernunft, nicht des Affektes sein[7] — entlehnt er dem Seneca.

---

[1] Vergl. die Abhandlungen: „De liberis educandis“ und „De tuenda sanitate praecepta“.

[2] Vergl. oben: Seine Stellung zur Geschichte.

[3] Edme Champion in seinem Buch „Introduction aux Essais de Montaigne“ behauptet, dass Plutarch keine nennenswerte Wirkung auf Montaigne ausgeübt hätte, denn, sagt er, Montaigne ist ein überzeugter Monarchist geblieben, obwohl Plutarch „le don de faire des républicains“ besitze (S. 262). Diese Ansicht ist, unseres Erachtens, falsch. (Vergl. oben: Seine ethischen Ansichten.)

[4] Vergl. die Abhandlungen: Terrestria ne an acquatilia animalia sint callidiora“, „Bruta animalia ratione uti“, „De amore prolis“.

[5] Vergl. die Abhandlung: „De Ei delphico“ und die „Essais, t. IV, p. 162—165.

[6] Teuffel (Geschichte der römischen Literatur. Leipzig 1872, S. 621).

[7] „C'est une religieuse liaison et devote que le mariage: voilà pourquoy le plaisir qu'on en tire, ce doit estre un plaisir retenu, serieux et meslé à quelque peu de severité; . .“ Ess t. II, p. 119.

Endlich ist Montaigne mit dem römischen Stoiker der Ansicht, dass die äusseren Umstände, freilich, unabhängig von uns sind, dass aber der Gebrauch, den wir von ihnen machen können, von unserem Willen abhängig sei.[1]

In dem berühmten zwölften Kapitel des zweiten Buches seiner Versuche, sind die „Pyrrhonischen Hypotheposen" des Sextus Empiricus[2] und das Leben Pyrrhos in dem neuesten Buch des Diogenes Laertius, die benützten Quellen.[3] Die Tropen, die er bei der Begründung seines Skeptizismus verwertet, sind die folgenden:

1. Unsicherheit unserer Wahrnehmungen (Pyrrh. Hypo. I, 40—61).

2. Die Möglichkeit, dass es uns Sinne fehlen könnte (Pyrrh. Hypo. I, 90—99).

3. Die körperlichen und geistigen Zustände wirken auf unsere Ansicht von den Dingen ein (Diog. Laertius IX, 82).

4. Verschiedenheit der Lebensweise, der Gesetze, der Gewohnheiten und Meinungen (Diog. Laertius IX, 83).

5. Die Frage über das Kriterium (Diog. Laertius IX, 91).

Wenn auch die Griechen und Römer als die Hauptquelle der „Essais" betrachtet werden dürfen, so ist sie dennoch nicht die einzige von Montaigne benützte. Als ein viel belesener, vielseitig gebildeter Humanist, konnte er nicht umhin, trotz seiner Bevorzugung der Alten, als inhaltvoller,[4] die bedeutendsten Denker seiner Zeit ausser Acht zu lassen.

---

[1] In den „Essais" sind 69 Stellen aus den Episteln und einige aus den Abhandlungen: „De Providentia", „De Clementia", „De Ira", „De Beneficies", „Consolatio ad Polybium", „Consolatio ad Helvetiam", zitiert.

[2] Sextus Empiricus wurde schon im Laufe des XIII. Jahrhunderts ins Lateinische übertragen. (Vergl Egger: l'Hellénisme en France, t. I, p. 60, Paris 1869.)

[3] Unter den Sprüchen, welche die Wände seines Lesezimmers schmückten, gehören die folgenden dem Sextus Empiricus:

Οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει, ἢ οὐδετέρως ἢ ἐκεῖνος: (Hypot. I, 19.)
Il n'est non plus ainsi qu'ainsi ou que ni l'un ni l'autre.
πάντι λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται: (Hypot. I, 6 und 27.)
Il n'y a raison qui n'en aye une contraire.
Οὐδὲν ὁρίζω. — Οὐ καταλαμβάνω — Ἐπέχω — σκέπτομαι: (Hyp. I, 22, 23, 26.)
„Je n'établis rien, je ne le comprens point, je soutiens, je ne bouge".
Ἐνδέχεται καὶ οὐκ Ἐνδέχεται: (Hypot. I, 21.)
Cela peut être et cela peut ne pas être.

[4] „Je ne me prens guiere aux nouveaux, pour ce que les anciens me semblent plus pleins et plus roides". Essais, t. III, p. 122.

Auffallenderweise wird Cornelius Agrippa von Nettesheim, der Verfasser der „Declamatio de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium“ in den „Essais“ nicht erwähnt. Montaigne hat jedoch dies damals sehr verbreitete Werk [1] nicht nur gelesen, sondern auch manche Stellen in seine „Apologie de Raimon Sebond“ übertragen, in der er denselben Gesichtspunkt wie Cornelius Agrippa betont, nämlich: die Eitelkeit alles menschlichen Wissens.[2]

---

[1] Guedeville übersetzte es ins Französische im Jahre 1532.

[2] Ueber die verschiedenen Ansichten über die Gottheit schreibt:

Cornelius Agrippa:

„Thales le Milesien definissait Dieu, une Intelligence, qui de l'eau a formé généralement tout ce qui existe .... En voici un autre, qui n'est pas moins enigmatique, c'est le Docteur Pitagore: Dieu, dit-il, est un esprit étendu, et qui allant, et venant par la Nature de toutes choses communique la vie à tous les Etres mortels ...

Zénon, cet mortel ennemi du mouvement, appelle le premier moteur, la loi Divine et Naturelle ... Parmenide, établissoit pour Dieu, un je ne sai quel cercle immense de lumière ...

Pour le grand Aristote ... tantôt attribuant la condition divine à l'Intelligence; tantôt définissant simplement Dieu l'auteur du Ciel ....“ (H. C. Agrippa — De incertitudine et vanitate ... Franz. Uebersetzung von Geudeville. Leiden 1726, B. II, S 608)

Ueber die Seele:

„Demandez vous aux Philosophes quelque chose de l'Ame? les interrogez vous sur ce point essenciel? vous les trouvez là plus brouilles, plus divisez, que sur quoi que ce soit. Crates Thebain de naissance, fut assez abandonné de Dieu, pour oser avancer, soutenir, et prouver que l'Ame n'est, qu'une chimère, qu'il n'y en a point; et que ce qu'on s'imagine sottement

Montaigne:

„Thales, qui le premier s'enquesta de telle matiere, estima Dieu un esprit qui fit d'eau toutes choses ... Pythagoras a faict Dieu un esprit espandu par la nature de toutes choses d'où noz ames sont déprinses ...

Zeno, la loy naturelle commandant le bien et prohibant le mal ... Parmenides, un cercle entournant le ciel et maintenant le monde par l'ardeur de la lumière ...

Aristote, à cette heure que c'est l'esprit, à cette heure le monde: à cette heure il donne un autre maistre a ce monde, et à cette heure fait Dieu l'ardeur du ciel ...“ (Essais t. IV, p. 8).

»Or voyons ce que l'humaine raison nous a appris de soy et de l'ame ... à Crates et Dicaearchus, qu'il n'y en avoit du tout point, mais que le corps s'ébranloit ainsi d'un mouvement naturel ...

une substance distilncte, et spirituelle n'est autre chose, que la nature, qui, par les ressorts organiques, fait mouvoir la machine du corps . . .

Varron, donna tête baissée dans cette absurdité: l'Ame, dit-il, c'est l'Air conçu ou pris par la bouche, rafraichi dans les poumons, temperé dans le Cœur, et répandu par tout le corps . . .

. . . Parmenide fait l'Ame de terre, et de feu; Empedocle, et Circias la mettoient dans le sang; Hippocrate dit que c'est un esprit imperceptible par sa petitesse, et qui se répand par tout le corps. Cleante, Antipas, Possidonius, et Galien definissent l'ame une chaleur ou complexion chaude . . .

. . . Et Aristote . . d'un mot de nouvelle fabrique, il appelle l'Ame Entelechie, c. a d. la perfection du corps que la Nature a organisé et qui a la vie en puissance . . . Dans le serieux, rien n'est plus inutile que cette definition: car au lieu de montrer l'essence, la nature ou l'origine de l'Ame, elle ne fait, qu'en indiquer les operations: . . .

Ciceron, Seneque et Lactance, qui y vont plus rondement, avouent de bonne foi, en honnêtes et habiles gens, que la Nature de l'Ame est absolument inconnue . . .

Vous voiez donc, Messieurs, combien les Philosophes sont divisez entre eux, combien ils s'entrebattent sur la substance de l'Ame: mais ils ne sont pas moins ridicules dans leurs variations touchant l'endroit du corps, où elle tient son domicile: Hippocrate et Jerophile la logent dans les ventricules du cerveau; Democrite dans toute la temple, Erasistrate autour de la membrane epicranide; . . . Epicure lui donne pour palais le cœur tout entier . . . les Stoiciens dans tout le cœur, et

. . . à Varro, un air receu par la bouche, eschauffé au poulmon, attrempé au cœur et espandu par tout le corps . . .

. . . à Parmenides, de terre et de feu; à Empedocles, de sang . . . à Hypocrates, un esprit espandu par le corps . . . à Possidonius, Cleantes et Galien, une chaleur ou complexion chalereuse . . .

n'oublions pas Aristote, ce qui naturellement fait mouvoir le corps qu'il nomme entelechie, d'une autant froide invention que nulle autre, car il ne parle ny de l'essence, ny de l'origine, ny de la nature de l'ame, mais en remarque seulement l'effect . . .

Plusieurs autres plus sages parmy les dogmatistes, comme Cicero, Seneca, Lactance, ont confessé, que c'estoit chose qu'ils n'entendoient pas . . .

Il n'y a pas moins de dissention ny de debat à la loger Hipocrates et Hierophilus la mettent au ventricule du cerveau; Democritus et Aristote par tout le corps, Epicurus en l'estomac, les stoïciens, autour et dedans le cœur; Erasistratus, joignant la membrane de l'epicrane; Empedocles au sang: comme aussi Moyse, qui fut la cause pourquoy il defendit de manger le sang des bestes . . . (Ess. t. IV, p. 54 ff.)

dans l'esprit, qui tourne autour du cœur; Empedocle dans le sang: Moïse avoit la même croiance; . . . aussi le Meneur du peuple à col roide, défendit à son troupeau mutin de manger du sang . . .“ (B. II, S. 574 ff.)

„Voiez les uns et les autres se battre à toute outrance, sur ce sperme, qui est la semence de la generation, et la matière qui perpetue nótre espèce: combien de differentes opinions! Selon Pitagore le sperme est l'escume du sang le plus utile, ou l'excrement le plus profitable de la nourriture, suivant Platon un écoulement de la mouelle de l'Epine du dos; et cela par la raison, raison de femmelette! . . . que les champions de Venus, actuellement en lice, sentent du mal aux reins, et entre les epaules. Alcmeon veut, que ce soit une partie du cerveau, et le prouve en ce que la fonction propagative fait mal aux yeux . . . Democrite le fait sortir de toutes les parties du corps, et Epicure . . . l'arrache du corps, et de l'Ame. Suivant maître Aristote, c'est la portion excrementeuse de l'aliment sanguifié, qui se distribue le dernier pour la conservation des membres. Les autres croient, que c'est un sang cuit, et blanchi dans le foier, et au feu des petits ou des gros témoins; et leur raison est que ceux qui, pour la gloire de l'Amour, s'épuisent, se mettent hors de combat jettent des gouttes de sang tout rouge. Aristote, et Democrite ôtent absolument au beau sexe l'honneur du germe, soutenant, que la femme ne produit, qu'une je ne sai quelle sueur particuliere, qui n'entre point dans la formation de l'Individu. Galien au contraire partage également entre le mâle et la femelle les materiaux de cet édifice vivant, et admirable qu'on appelle l'abrégé du monde . . .“

(B. III, 1075 ff.)

„Sçachons si on s'accorde au moins en cecy, de quelle matiere les hommes se produisent les uns les autres. Pithagoras dict nostre semence estre l'escume de notre meilleur sang; Platon, l'escoulement de la moelle de l'espine du dos, ce qu'il argumente de ce que cet endroit se sent le premier de la lasseté de la besongne; Alcmeon, partie de la substance du cerveau, et qu'il en soit ainsi, dit-il, les yeux troublent à ceux qui se travaillent outre mesure à cet exercice; Democritus une substance extraicte de toute la masse corporelle; Epicurus, extraicte de l'ame et du corps; Aristote, un excrement tiré de l'aliment du sang, le dernier qui s'espand en nos membres; autres, du sang cuit et digéré par la chaleur des genitoires, ce qu'ils jugent de ce qu'aux extremes efforts on rend des gouttes pur sang . . .

. . . Aristote et Democritus tiennent que les femmes n'ont point de sperme, et que ce n'est qu'une sueur qu'elles eslancent par la chaleur du plaisir et du mouvement, qui ne sert de rien à la generation; Galen, au contraire, que sans la rencontre des semences la generation ne se peut faire . . .“

(Ess. t. IV, p. 79.)

Auch die Angriffe Montaignes gegen die Arzneikunst und die Aerzte sind im Agrippas Werk zu finden.

Von seinen Zeitgenossen, Girardi, Erasmus und Bodin, die er hochschätzt,[2] hat Montaigne, ebenso, manche Anregungen empfangen. Die Argumente gegen die Kultur entnimmt er aus Lulius Giraldis (1479 bis 1552) Werk „Progymnasma adversus Litteras et Litteratos, ad Joannem Picum Mirandolam Principem“.[3] In diesem Werk werden die folgenden Argumente angeführt: Die ungebildeten Völker sind die mächtigsten[4] — Rom blühte, solange es Philosophen, Dichter, Redner fernhielt.[5] — Es gibt Völker, welche die Wissenschaften gar nicht kennen, und gerade diese leben glücklich.[6] — Zu Erasmus,

---

[1] Vergl. Cornelius Agrippa: „Declamatio“, B. III. S. 1141 ff. und Montaignes „Essais“, B. V, S. 122 ff.

[2] „J'entens, avec une grande honte de nostre siecle, qu'à notre veüe deux tres-excellens personnages en sçavoir sont morts en estat de n'avoir pas leur soul à manger: Lilius Gregorius Giraldus en Italie, et Sebastianus Castalio en Allemagne“. Ess. t. II, p. 160.

„Qui m'eust faict veoir Erasme autrefois, il eust esté mal-aisé que je n'eusse prins pour adages et apophthegmes tout ce qu'il eust dit à son vallet et à son hostesse“. Ess. t. V, p. 198.

„Jean Bodin est un bon autheur de nostre temps, et accompagné de beaucoup plus de jugement que la tourbe des escrivailleurs de son siecle, et merite qu'on le juge et considère“. Ess. t. V, p. 49.

[3] Wir benützen die Ausgabe: L. G. Gyr. Operum quae extant omnium Basil. 1580, 2 Bde. in Fol.

[4] „Vide quoque nationes, quae hoc tempore plurimum rerum et imperio potiuntur, parvi literas et earum professores facere, eorum minimum rationem habere ut sunt Turcae . . .“ (B. II, S. 439).

„Les exemples nous apprennent, et en cette martiale police et en toutes ses semblables, que l'estude des sciences amollit et effemine les courages plus qu'il ne les fermit et aguerrit. Le plus fort Estat qui paroisse pour le present au monde est celuy des Turcs, peuples également duicts à l'estimation des armes et mespris des lettres“. Ess. t II, p. 19.

[5] „Res populi Romani, ut ab iis incipiamus, qui fere toti orbi terrarum gloriae imperitarunt, tam diu floruere et auctae sunt, quousque philosophos, poetas, oratores . . . pepulere“. (B II, S. 439.)

„Je treuve Rome plus vaillante avant qu'elle fust sçavante . . . .“ Ess. t. II, p. 19.

[6] Sunt quoque et ad hunc diem populi et longinquis quidem orbis regionibus nationes et gentes, quae nullum literarum usum norunt, nedum earum studia apud se esse petiuntur, hos vero beatos tranquillisimam vitam degere procul a perturbationibus omnibus cum ab aliis tum a literatis saepe intellexi . . .“ (B. II. S. 441.) Vergl. Ess. Kap. XXX, Buch I. „Des Cannibales“.

als dem grössten Polyhistor der Renaissancezeit, und wegen einer tief innerlichen Zusammenstimmung ihrer Geister,[1] fühlte sich Montaigne besonders hingezogen. In den „Essais“ finden wir Stellen, die an Erasmus erinnern. Die beiden sind gegen jede Art Reformen im Staatsleben, und die Argumente dagegen, sind bei Montaigne fast dieselben wie bei Erasmus.[2] Erasmus ist der Ansicht, dass die Vielheit der Gesetze mehr Schaden als Nutzen anrichten, denselben Gedanken spricht Montaigne aus.[3] In der „Stultitia Laus“ finden wir auch den Gedanken, dass unser Zutun die Natur verschlechtert.[4]

Dem Bodin verdankt Montaigne den Gedanken der Wechselwirkung, die zwischen dem historischen Verlauf und der Natur stattfindet.[5] Seinem Beispiel (in seinem Werk: Methodus ad facilem

---

[1] „Certes, entre ces deux hommes, il y a plusieurs traits de ressemblance. Tous les deux, dans un siècle pédant, portent légèrement le fardeau de la science. Ils aiment à agiter les questions sans les résoudre, à ébranler sans renverser. Tous deux apportent dans leur morale de certaines douceurs et facilités, autorisant les jouissances qui ne font de mal à personne et conseillant peu les mortifications qui ont pour but de vaincre la chair“. (Gaston Feugère: Erasme, S. 352. Paris 1874.)

[2] Wir zitieren Erasmus nach der Ausgabe von Leyden (1703) in 10 Bänden.

„Omnis novatio quoad fieri poterit, fugienda Principi. Nam etiam si quid id melius commutetur, tamen ipsa novitas offendit. Nec umquam sine tumultu commutatus est vel Reipublicae status, vel publica civitatis consuetudo vel leges olim receptae. Proinde si quid erit ejusmodi ut ferri possit, non erit innovandum, sed aut tolerare conveniet, aut commode ad meliorem usum deflectere. Rursum si quid erit ejus generis, ut tolerandum non sit, it erit corrigendum, sed arde ac paullatim“. (Institutio Principis Christiani, B IV, S. 592 B.)

Vergl. Essais t. I, p. 167 und t. VI. p. 140.

[3] „Nec enim ex multitudine legum nasci salutem Reipublicae . . “ (Opera B. IV, S. 595.) Vergl. Essais t. VII, p. 2 ff.

[4] „Odit, natura fucos, multoque felicius provenit, quod nulla sit arte violatum . . . Adeo modis omnibus laetius est, quid natura condidit quam quod fucavit ars“. (Opera B. IV, S. 436.)

„Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout estouffée. Si est-ce que, par tout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprinses“. Ess. t. II, p. 132.

[5] Die Theorie des Klimas finden wir zum ersten Mal ausgesprochen in der Schrift des Hipocrates „De Aere acquis locis liber“. Dem Bodin aber bleibt das Verdienst, diese Gedanken streng wissenschaftlich festgestellt zu haben.

historiarum cognitionem IV. 52, Ausgabe von 1566) folgend, schreibt er den Historikern, die praktisch tätig gewesen sind, eine höhere Bedeutung zu.[1]

Fr. Lange behauptet,[2] dass Vives fast allen hervorragenden Pädagogen des XVI. und XVII. Jahrhunderts Anregung geboten haben müsse, und dass es sich eine grosse Menge von Ansichten namhafter Pädagogen, die man oft schlechthin als originell betrachtet, auf ihn zurückführen lasse. Ob dies für die Pädagogen, die nach Vives schrieben, zutrifft, lassen wir dahingestellt, in bezug aber auf Montaigne können wir nicht, Lange Recht geben. Vives wird allerdings einmal in den „Essais“[3] erwähnt; auch die Tatsache lässt sich nicht wegleugnen, dass die beiden in manchen Punkten ihrer Erziehungslehre: Zweck der Erziehung, Berücksichtigung der Individualität des Zöglings, Betonung der grossen Bedeutung der Körperpflege, Vermeidung alles Zwanges, Bedeutung des Studiums der Geschichte[4], in ihren Anschauungen harmonieren. Dies aber lässt sich daraus erklären, dass beiden Männern, wie auch dem Erasmus, dieselben Quellen, nämlich die Institutionen des Quintillian und die Abhandlung Plutarchs „De liberis educandis“ zum Vorbild und Ausgangspunkt standen.[5]

Auch der spanische Schriftsteller Antonio de Guevara wird in den „Essais“ erwähnt.[6] Es ist nicht ausgeschlossen, dass Montaigne das damals berühmte Werk dieses letztern, „Libro Aureo del gran

---

[1] „Les seules bonnes histoires sont celles qui ont esté escrites par ceux mesmes qui commandoient aux affaires, ou qui estoient participans à les conduire, ou au moins qui ont eu la fortune d'en conduire d'autres de mesme sorte“. Ess. t. III, p. 139.

[2] Fr. A. Lange-Artikel Vives in der Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens herausgegeben von K. A. Schmidt

[3] Montaigne erwähnt Vives als „Glossateur“ des St. Augustin. Ess. t. I, p. 141.

[4] Vergl. Montaigne, Kap. 24 und 25 des ersten Buches.

Vergl. Vives, De tradendis disciplinis lib. II, cap. 2, 4; lib. III, cap 2, lib. IV, cap. 2, lib. V, cap. I.

[5] „Seit Poggio während des Konstanzer Konzils ein vollständiges Exemplar der Institutionen des Quintillian entdeckt, und Guarino die dem Plutarch zugeschriebene Schrift „*περι παιδων ἀγωγῆς*“ ins Lateinische übertragen und so den weitesten Kreisen zugänglich gemacht hatte, waren beide die anerkannten Lehrmeister der humanistischen Pädagogik. (Voigt, Wiederbelebung des klass. Alterstums, B. I, S. 539.)

[6] Vergl. Ess. t. II, p. 255.

Emperador Marco Aurelio, con el reloj de Principes" mit Nutzen gelesen hat, denn hier finden wir Stellen über das Elend des menschlichen Geschlechts,[1] über die Eitelkeit und Anmassung des Menschen, der anstatt sich mit seinem eigenen „Ich" zu beschäftigen, sich mit Dingen befasst, die ihn nichts angehen.[2] Auch hier werden die Tiere mit den Menschen verglichen, und der Vergleich fällt durchaus nicht zugunsten der letzteren.[3]

Als Resultat unserer kurzen Untersuchung lässt sich feststellen, dass Montaigne von den Alten, sowohl wie von den Neuen starke Anregungen empfangen hat. Dessenungeachtet können wir ihn, getrost, zu den originellsten und persönlichsten Denkern rechnen. Originell ist er nicht bloss, weil die „Essais" sich durch Form und Kolorit der Sprache auszeichnen — Montaigne ist, nebenbei gesagt, der Schöpfer der französischen philosophischen Sprache — nicht bloss, weil er die geniale Idee hatte, sein „Ich" in Mittelpunkt seiner Untersuchungen zu stellen, sondern auch, wenn wir die Worte Goethes an Eckermann[4] berücksichtigen, weil er den Willen hatte, nach seiner Weise für das Wohl des Menschen zu arbeiten. Dass dies sein Endziel war, das haben wir versucht, in dem ersten Teil unserer Arbeit zu beweisen.

---

[1] „Las Planetas, las estrellas, los cielos, las aguas, la tierra, el fuego, el ayre, los animales, las planetas y los peces, todos estan en lo que fueron criados sin se quexar, ni tener embidia unos de otros, solo el hombre nunca se acaba de quexar, nunca se acaba de hartar, y siempre desea su estado mudar. . ." (Marco Aurelio: Prologo General. S. 2 ff. Madrid 1658.)

[2] „Una de las mayores vanidades que yo hallo entre los hijos de vanidades, que se ponen a considerar las propriedades de las estrellas, la influencia de las Planetas, el movimiento de los Orbes, y no quieren considerar á si mismos, de la qual consideracion sacarian hartos provechos, porque de ponerse el hombre á pensar en las cosas estrañas, viene á olvidar las suyas propias".

[3] „O misera y fragil naturaleza humana, la qual tomada por si vale poco, y comparada á otra cosa vale menos, porque el hombre ve en los animales muchas cosas de que les aver embidia, y los animales le ven en el hombre muchas mas de que le tener mancilla". (Marco Aurelio, Libro tercero, S. 261/2.)

[4] „Man spricht immer von Originalität, allein, was will das sagen! Sowie wir geboren werden, fängt die Welt an auf uns zu wirken, und das geht so fort bis ans Ende. Und überall, was können wir denn unser Eigenes nennen, als die Energie, die Kraft, das Wollen". (Eckermanns Gespräche mit Goethe, 12. Mai 1825.)

Seine Nachwirkung.[1]

In Frankreich.

Der Erfolg der „Essais“ war einer der grössten, den ein Buch haben kann. Wenige Jahre nach ihrem Erscheinen waren sie schon das Lieblingsbuch der gebildeten Welt geworden. Diese ungeheure Wirkung, die seitdem in Frankreich nie aufgehört hat, erklärt sich daraus, dass der Franzose sich mit manchen seiner charakteristischen Zügen (Geist, Witz, gesunden Menschenverstand, einer gewissen Vorliebe an Schlüpfrigkeiten) in den „Essais“ dargestellt findet.[2] Um die rasche Verbreitung des Werkes hat auch ein anderer Umstand viel beigetragen: die Form des Buches selbst. Montaigne hat gerade die Form gefunden, welche die geeignetste war, wissenschaftliche Ansichten, einem grossen Teile des Publikums zugänglich und geniessbar zu machen. Weil ihm die Humanisierung und die Veredlung der Menschheit warm am Herzen lag, wagte er, der erste unter den modernen Philosophen, wissenschaftliche Fragen in einer lebenden Sprache zu behandeln.[3] Unter solchen Umständen ist es klar, dass die „Essais“ sogleich und unmittelbar wirken mussten. Montaigne und Macchiavelli sind die beiden Denker des XVI. Jahr-

---

[1] Obwohl von einer Montaignes Schule nicht die Rede sein kann, da er kein System der Philosophie aufgestellt hat, kann man dennoch seine Wirkung auf manche späteren Denker nicht in Abrede stellen. Das Zentrale in seinem philosophischen Denken ist der Mensch, und gerade durch seine Beschäftigung mit diesem, hat er in Frankreich und in England mächtig gewirkt. Durch die skeptischen Momente in seiner Philosophie hat er zum Teil, die Aufklärung vorbereitet. Der Einfluss mancher seiner genialen Eingebungen auf einige deutsche Denker lässt sich auch nachweisen.

[2] „Wenn nicht den Menschen überhaupt, aber den französischen Menschen hat Montaigne dargestellt, mit allen Zweifeln und Irrungen, die ihn bedrängen, den Genüssen, die ihm Freude machen, den Wünschen und Hoffnungen, die er hegt, seinem ganzen geistig und sinnlich angeregten Wesen. Der eigentümliche Genius der Nation findet sich in ihm wieder“ (Ranke. — Französische Geschichte, B. I, S. 277.)

[3] Einige Jahre nach Montaigne folgten Galilei und Bruno seinem Beispiel.

hunderts, welche den nachhaltigsten Einfluss auf die Zeitgenossen gehabt haben. Das Edikt von Nantes wäre undenkbar, wenn die Geister durch die Lektüre der „Essais“ nicht dazu vorbereitet wären.[1]

Montaigne fand seinen ersten Nachahmer in seinem Schüler und Freund Charron. Das Hauptwerk dieses letzteren „De la Sagesse“ ist, nach Jodl, dasjenige Buch, in welchem „zum ersten Male in einer neuen Sprache ein System der praktischen Moral ohne Berücksichtigung der Theologie aufgestellt wird“ (Geschichte der Ethik). Jodls Urteil würde, nach unserem Dafürhalten, ganz anders ausfallen, wenn er die „Essais“ mit dem Buch „De la Sagesse“ verglichen hätte Denn das Verdienst Charrons besteht nur darin, dass er alles Brauchbare und Interessante bei Montaigne aufgelesen hat. Nicht nur die Gedanken und Ansichten seines Lehrers, sondern auch viele Stellen der „Essais“ hat er fast wortgetreu entnommen.[2]

In der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts sind die skeptischen Momente in Montaignes Lebensanschauung die geistige Atmosphäre Frankreichs. Um diese Zeit entwickelt sich das Salonleben, und der Skeptizismus ist hier bald zu Hause. Aus diesem skeptischen Milieu ist Descartes „Discours de la Méthode“ herausgewachsen. In Rücksicht nicht nur der Seelenstimmung und der Lebenshaltung, sondern auch, zum Teil wenigstens, der Geistesrichtung, ist zwischen Montaigne und Descartes die Aehnlichkeit so gross, dass wir nicht umhin können, eine Parallele zwischen die beiden zu ziehen. Beide aus vornehmen Familien, durchreisen sie fremde Länder und befriedigen ihren Durst nach Welterfahrungen. Die beiden ziehen sich in die Einsamkeit zurück, verschmähen die ehrenvollsten Aemter, um, ungestört, sich dem philosophischen Nachdenken hinzugeben. Die beiden vermeiden grundsätzlich jeden Kampf mit der äusseren Welt, um ein friedliches und unabhängiges Leben führen zu können. Aus Pietät und Grundsatz bleiben die beiden

---

[1] „That there was, in France, an intimate connexion between scepticism and toleration, is proved, not only by those general arguments which make us infer that such connexion must always exist, but also by the circumstance, that only a few years before the promulgation of the Edict of Nantes there appeared the first systematic sceptic who wrote in the French language. (Buckle: History of civilisation in England, B. I, S. 473, 2. Auflage)

[2] Vgl. A. Delboulie. — Charron plagiaire de Montaigne. (Revue d'hist. littéraire de la France, 1900, No. 2.

treu den Gesetzen ihres Landes, der Religion ihrer Väter, den Sitten ihres Standes. Die beiden hassen den Ruhm, den sie für einen Feind der Ruhe halten. Bei beiden finden wir eine gründliche Abneigung gegen die Schulgelehrsamkeit und die Vielwisserei. Die beiden beschäftigen sich vor allem mit ihrer Persönlichkeit: die „Essais" und „Le discours de la Méthode" sind, zum grössten Teil, Selbstbekenntnisse. Sie schreiben französisch, nicht lateinisch, um ausserhalb der Schulkreise gemeinverständlich zu werden. Die beiden stellen sich als erste Aufgabe auf: wahr gegen sich selbst zu sein. Aus gerechtem Abscheu gegen alles eitle Scheinwesen, dringen die beiden zu dem Bewusstsein des Nichtwissens hindurch. Ihr Zweifel ist nicht praktisch, sondern theoretisch, und sie bedienen sich desselben, als einer Art Ausweg, welcher sie zum Ziele führen könnte. Bei beiden ist der Mensch das Zentrale in ihrem philosophischen Nachdenken. Hier, an diesem Punkt erst, ist ein tiefer Gegensatz zwischen den beiden ersichtlich. Während Montaigne nur über die Leidenschaften und Vorurteile nachdenkt, interessiert sich dagegen Descartes hauptsächlich für die menschliche Vernunft,[1] und das Resultat seiner Untersuchungen ist nichts anderes als eine Verherrlichung dieser letzteren, dieses menschlichen Vermögens also, über welches Montaigne am unbarmherzigsten spottet. Dieser fundamentale Gegensatz zwischen den beiden erklärt sich erstens dadurch, dass Descartes ein mathematischer Kopf war. Jeder Mathematiker, indem er nur mit solchen Begriffen arbeitet, die sich anschaulich konstruieren lassen, hat nur Sinn für das Plastische, für das Wirkliche; das Formlose, das Unbestimmte kann ihn nicht befriedigen; deswegen ist sein ganzes Streben darnach gerichtet, zu festen, positiven Resultaten zu gelangen. So war es bei Descartes. Andererseits war Montaignes geistiger Horizont, was Geschichte, Poesie, ja sogar Philosophie betrifft, bedeutend weiter als derjenige Descartes, um sich für diese oder jene Richtung entschliessen zu können. Ohne Zweifel verdankt Descartes den „Essais" manches, obwohl er Montaigne sehr selten erwähnt. Sein berühmtes

---

[1] „D'une manière générale, ce n'est pas la science qui est le centre de la philosophie cartésienne, c'est l'homme, et dans l'homme, la raison". (Emile Boutroux. — Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes. — Révue de Métaphysique et de Morale, 4e année, No. 4.)

Digitized by Google

Räsonnement [1] wäre, nach unserem Dafürhalten, ohne das XII. Kapitel des zweiten Buches der „Essais", fast unmöglich. Wir finden ausserdem im „Discours de la Méthode" und in seinen Briefen, Stellen, die an Montaigne erinnern. [2] Er ist, wie Montaigne, ein Gegner jeder willkürlichen Reform des öffentlichen Lebens, und die Gründe, die er dafür angibt, entnimmt er den „Essais". [3] Wie Montaigne ist er auch der Ansicht, dass die grosse Zahl der Gesetze kein Glück für ein Land sei. [4]

Obwohl Gassendi selbst „unter den Schriftstellern, die in seiner Jugend auf ihn gewirkt und ihn von Aristoteles befreit haben, nicht etwa den geistreichen Spötter Montaigne in erster Linie nennt . . . ." (Lange. — Gesch. des Materialismus, S. 188 wohlf. Ausgabe), sondern Charron und Vives, dennoch ist es nicht unwahrscheinlich, dass er zu seiner Hauptleistung, der Ehrenrettung Epikurs und der Erneuerung seiner Philosophie, durch die „Essais" angeregt worden sei.

In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, in der Epoche Ludwigs XIV., wird der skeptische Geist zurückgedrängt; in Sachen der Religion und Moral denkt man wieder streng dogmatisch, und

---

[1] Das Räsonnement lautet nach Erdmann: „Da die Sinne uns sehr oft täuschen, und man ihnen also nicht trauen darf, da man weiter auch auf die Vernunft sich unbedingt nicht verlassen darf, indem es wenigstens denkbar ist, dass sie so eingerichtet ist, dass ihr richtiger Gebrauch doch zum Irrtum führt, so bleibt, weil die beiden einzigen Quellen aller Erkenntnis so trübe fliessen, nur übrig, alles, was bis dahin für sicher galt, in Frage zu stellen". (Geschichte der Philosophie, B. II, S 12, IV. Auflage).

[2] „Il est bon de sçavoir quelque chose des mœurs de divers peuples, affin de iuger des nostres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule, et contre raison . . ." Discours de la Méthode (B. VI, S. 6, édition A. et Tannery. Paris, 1902.)

„Et bien que nous ne puissions avoir des demonstrations certaines de tout, nous devons neanmoins prendre parti, et embrasser les opinions qui nous paroissent les plus vraysemblables, touchant toutes les choses qui viennent en usage . . ." (Lettre à Elisabeth, 15 Septembre 1645,)

[3] „Ces grans cors sont trop malaysez à relever, estant abattus, ou mesme a retenir, estant esbranlez, et leurs cheutes ne peuvent estre que tres rudes. Puis, pour leurs imperfections, s'ils en ont, . . . l'usage les a sans doute fort adoucies; et mesme il en a évité ou corrigé insensiblement quantité. . . . Et enfin, elles sont quasi tousiours plus supportables que ne seroit leur changement". Discours, S. 14.

[4] „Et comme la multitude des loix fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un Etat est bien mieux reiglé, lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort estroitement observées". Discours . . . S. 18.

man will von dem XVI. Jahrhundert, als einer Epoche der Negation und Kritik, nichts wissen. Demgemäss wird Montaigne heftig bekämpft. Die Kartesianer und die Anhänger der Kirche verzeihen ihm nicht, dass er die Menschen mit den Tieren zu vergleichen, ja diese letzteren sogar über die Menschen zu stellen gewagt hätte. Die Jansenisten von Port-Royal und Malebranche,[1] welche das „Ich" als „haïssable" erklären, sind empört, dass er den Mut hatte, sich mit dem Menschen zu beschäftigen und die natürlichen Triebe dieses letzteren zu verteidigen. Sie brandmarken ihn als einen Epikureer und die Lektüre der „Essais" als eine giftige.

Trotz des Hasses von Port-Royal gegen seine heitere, optimistische Anschauung, hat Montaigne dennoch, auf Pascal, den bedeutendsten Vertreter dieser Schule, und zugleich seinen schärfsten Gegner,[2] den nachhaltigsten Einfluss ausgeübt. Die Bibel, die Schriften Augustins, Epiktet und die „Essais" sind diejenigen Werke, denen er den Gedankeninhalt seiner Lebensanschauung verdankt. Montaigne und Epiktet sind für ihn die beiden vornehmsten Vertreter der beiden hauptphilosophischen Richtungen, der Skeptiker und Dogmatiker.[3] Mit Montaigne betont er die Gebrechlichkeit und Schwäche des Menschen (Pensées. — Section II. Disproportion de l'homme). Um das Trügerische der Sinne und der Vernunft darzutun, leiht er Montaigne den Geist seiner Beweise (Pensées. — Section II); um die Relativität und gänzliche Verschiedenheit aller bestehenden Moralbegriffe zu zeigen, weisst er, wie Montaigne, auf ihre Verschiedenheit in den einzelnen Ländern und Zeiten hin.

---

[1] Für Malebranche sind die „Essais" ein schlechtes und gefährliches Buch. Als frommer Christ, ist er tief empört, dass das „Ich" Gegenstand der Betrachtung wird: „la religion nous apprend que nous ne devons jamais souffrir que l'esprit et le cœur de l'homme, qui n'est fait que pour Dieu, s'occupe de nous et s'arrête à nous admirer et à nous aimer". (Recherches sur la Vérité. Livre II, chap. V.)

[2] Pascal bekämpft in seinen „Provinciales" die Jesuiten, in seinen Pensées-Montaigne

[3] „Je ne puis pas vous dissimuler, monsieur, qu'en lisant cet auteur (Montaigne) et le comparant avec Epictète, j'ai trouvé qu'ils étaient assurément les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde et les seules conformes à la raison, puisqu'on ne peut suivre qu'une de ces deux routes, savoir: ou qu'il y a un Dieu, et lors il y place son souverain bien: ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est incapable". (Pascal: Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne).

(Pensées. — Section V.) Den paradoxen Gedanken Montaignes, dass man den Gesetzen gehorchen muss, nicht weil sie gerecht und vernünftig sind — sie können es nicht sein, da sie Erzeugnis des Menschen sind — sondern weil sie existieren, finden wir ebenso bei Pascal (Pensées: Section V). Die „Pensées" sind, mit einem Wort, l'Apologie de Raimond Seboud, mit dem einzigen Unterschied, dass Pascal, als Sohn des streng christlich gesinnten siebzehnten Jahrhunderts, zu dem Schlusse kommt, dass man sich blindlings den Geboten des Glaubens unterwerfen muss.

Bayle ist der Montaigne des XVII. Jahrhunderts, freilich leidenschaftlicher, kampflustiger als der Verfasser der „Essais" selbst. Das Charakteristische an ihm, wie an Montaigne, ist seine Wissbegier, eine solche nämlich, die, wie diejenige Montaignes, sich auf den Menschen, auf seine Leidenschaften, Vorurteile und Beschäftigungen beschränkt. Obwohl er es für nicht angebracht fand, in seinem „Dictionnaire critique" einige Zeilen unserem Denker zu widmen, ist es dennoch sicher, dass der Ursprung mancher seiner Gedanken bei Montaigne zu suchen sei.[1] Ihm verdankt er, vor allem, seinen Skeptizismus, seine Geringschätzung der Vernunft, seine ausgesprochene Vorliebe für das Anekdotenhafte in der Geschichte. Seinen berühmten Satz, dass man zugleich sehr ungläubig und tugendhaft, wie anderseits sehr gläubig und sittenlos sein könne, finden wir schon bei Montaigne. Sogar Bayles Hauptgedanken: wie ist das Elend und die Schlechtigkeit des Menschen zu vereinigen, mit der Voraussetzung, dass der Mensch von einem allgütigen, allwissenden Wesen geschöpft ist, hat Montaigne auf eine, freilich, indirekte Weise erörtert.[2]

Erst im Laufe des XVIII. Jahrhunderts kommt Montaigne zur vollen Geltung, und jetzt schöpft man aus den „Essais" wie aus einer „ergiebig fliessenden Quelle".

---

[1] Plutarch und die „Essais" haben ihn seit seiner ersten Jugend beschäftigt. In seinem „Dictionnaire" nimmt er mehr als einmal Bezug auf Montaigne.

[2] „Davantage, sur quel fondement de leur justice peuvent les dieux reconnoistre et recompenser à l'homme, aprés sa mort, ses actions bonnes et vertueuses, puisque ce sont eux mesmes qui les ont acheminées et produictes en luy? Et pourquoy s'offencent ils et vengent sur nous les actions vitieuses, puisqu'ils nous ont eux mesmes produicts en cette condition fautière . . ." Ess. t. IV, p. 17.

Montesquieu, der unseren Denker unter die vier grössten Dichter stellt — Platon, Malebranche, Shaftesbury sind die anderen drei — verdankt ihm, zum Teil, seine Auffassung der alten Geschichte.[1] Auch seinen Gedanken, dass der Volksgeist ein Resultat nicht nur der Vergangenheit, der Sitten, der Religion, der politischen Einrichtungen, sondern auch der Beschaffenheit des Bodens und des Klimas sei, finden wir in den „Essais“ ausgesprochen. (Vgl. Ess. t. IV., p. 115.)

Montaigne, Bayle, Locke und Newton sind diejenigen Denker, welche den bemerkbarsten Einfluss auf Voltaire ausübten. Den beiden Engländern verdankt er die positiven Züge seiner Philosophie, seinen beiden Landsleuten — die scharfen Waffen, womit er die dogmatischen Religionen, den Aberglauben, die Intoleranz bekämpft. In seinen philosophischen Werken: Dictionnaire philosophique, Lettres philosophiques und besonders in seinem „Le philosophe Ignorant“, das „als die vollständigste Darlegung von Voltaires gesamter Anschauungsweise gelten kann“ (Hettner: Literaturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts), begegnen uns die Hauptideen Montaignes: die Darstellung der Schwäche und Inkonsequenzen des Menschen, der Krieg gegen die Heuchelei und den Charlatanismus, die Menschenliebe und die Toleranz, Gedanken, die, dank einer leichten, anmutigen, geistreichen, ja sogar kecken Sprache, sehr schnell die allgemeinste Verbreitung fanden, und zum Gemeingut der Menschheit geworden sind.

Epikur, Gassendi und Montaigne, den er als den ersten Franzosen, der es wagte zu denken, bezeichnet,[2] haben auf Lamettrie anregend gewirkt. Wie die anderen Enzyklopädisten, wie Voltaire,

---

[1] „Il y a une antiquité d'une certaine espèce, non point fausse, mêlée seulement d'un peu de convention, et vrai d'une vérité dramatique et oratoire, une antiquité faite de la naiveté de Plutarque, de la noblesse de Tite-Live, et des regrets de Tacite, et des colères de Juvénal, et des grands airs des Stoiciens, qui met dans l'esprit des lettrés un idéal excellent et précieux de vertu austère, de simplicité hautaine, de frugalité un peu fastueuse, d'énergie et de constance infatigables, qui, par l'image repétée qu'elle place sous nos yeux de désinteressement en vue d'une fin supérieure, tend à devenir une manière de religion“. (Faguet: Etudes sur le XVIIIe siècle, S. 147). Diese Auffassung des Altertums in Frankreich hat ihren Ursprung bei Montaigne.

[2] „Montaigne le premier Français qui ait osé penser“. (Discours sur le Bonheur).

sieht er in Montaigne nur den Skeptiker, den Epikureer; er nennt ihn „aimable et voluptueux philosophe", „naïf, charmant épicurien". An einer Stelle seines „Discours sur le Bonheur" erwähnt er, dass Epikur, Seneca, Marcus Antoninus, Epiktet, Montaigne seine Aerzte in dem Unglück wären.[1] Dem Beispiel unseres Denkers folgend, beschäftigt er sich in seinen Werken mit sich selbst.[2] Zu der Vernunft hat er kein Vertrauen, und das Streben nach der Wahrheit ist nach ihm eine müssige, zwecklose Arbeit.[3] In seinem „Traité de l'âme" finden wir den Satz Montaignes, dass die Tiere so viel und oft mehr Vernunft zeigen, als die Menschen. Der Einfluss des Bodens und des Klimas auf den Charakter wird auch von ihm betont.[4] Mit dem Verfasser der „Essais" wiederholt er, dass man den Gesetzen gehorcht, nur weil sie Gesetze sind.[5] Seine Ansichten über den Tod in seinem „Système d'Epicure" erinnern uns an die Gedanken Montaignes über dasselbe Thema.[6]

---

[1] „Epicure, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, Montaigne, voilà mes médecins dans l'adversité: leur courage en est le rémède". (Discours sur le Bonheur.)

[2] „J'ai entrepris de me peindre dans mes écrits, comme Montaigne a fait dans ses Essais. Pourquoi ne pourrait-on pas se traiter soi-même? Ce sujet en vault bien un autre, où l'on voit moins clair . ." (Système d'Epicure).

„Oui, j'oserai dire librement ce que je pense; et à l'exemple de Montaigne, paroissant aux yeux de l'univers, comme devant moi-même, les vrais Juges des choses, me trouveront plus innocent que coupables dans mes opinions les plus hardies, et peut-être même vertueux dans la confession même de mes vices". (Discours préliminaire.)

[3] „La vérité est-elle à la portée de ceux qui l'aiment le plus et qui la recherchent avec le plus de candeur et d'empressement? Hélas! non; le sort des meilleurs esprits est de passer du Berceau de l'ignorance où nous naissons tous, dans le Berceau du Pirrhonisme, où la plupart meurent". (Discours préliminaire.)

„A force de raison on parvient à faire peu de cas de la Raison. C'est un Ressort qui se détraque comme un autre, et même plus facilement". (Système d'Epicure.)

[4] „Tous les éléments dominent cette faible machine (l'homme); elle ne pense point dans un air humide et lourd, comme dans un air pur et sec". (Discours sur le Bonheur.)

[5] „Ce n'est que comme Loix qu'elles sont respectables; autrement on n'eût point suivi toutes celles dont l'Histoire fourmille, qui me semblent si souvent injustes et cruelles". (Discours sur le Bonheur.)

[6] Wir erlauben uns noch einige Stellen, die an die „Essais" erinnern, zu zitieren:

Diderot, der „seinen Kampf gegen die Kirche unter der Fahne des Skeptizismus begann“ (Lange: op. cit., S. 242) steht in seiner ersten, skeptischen Periode, unter dem Einfluss Montaignes, den er zu den Pyrrhonikern stellt.[1] Ueber seinen „Pensées philosophiques“ schwebt der Geist der „Essais“. Hier finden wir ihn als Gegner jedes Dogmatismus,[2] und über die Wunder spottet er ebenso wie Montaigne.[3] In der Politik ist er noch konservativ gesinnt und ist kein Freund der Reformen.[4] Wie unser Denker, bemüht er sich, bei der Darbringung seiner Gedanken mit der grössten Vorsicht vorzugehen, und, um kein Bedenken wachzurufen, vergisst er nicht zu erwähnen, dass er ein treuer Anhänger der römisch-apostolischen Kirche sei.[5]

Auch Helvetius hat die „Essais“ fleissig benutzt; in seinen beiden Hauptwerken: „De l'Esprit“ und „De l'homme“, finden wir

---

„Le Bonheur de l'homme augmente aux yeux de personnes bien nées, par le partage et la communication. On s'enrichit en quelque sorte du bien qu'on fait, on participe à la joie qu'on procure“. (Discours sur le Bonheur.)

„Pour être vraiment sage, il ne suffit pas de savoir vivre heureux dans la médiocrité; il faut savoir tout quitter de sang froid, quand l'heure en est venue. Plus on quitte, plus l'Héroisme est grand. Le dernier moment est la principale pierre de touche de la sagesse; c'est pour ainsi dire, dans le creuset de la mort, qu'il la faut éprouver“. (Système d'Epicure)

[1] „Mais parmi les sectateurs du pyrrhonisme, nous avons oublié Michel de Montaigne, l'auteur de ces Essays qui seront lus tant qu'il y aura des hommes qui aimeront la vérité, la force, la simplicité. L'ouvrage de Montaigne est la pierre-de-touche d'un bon esprit. Prononcez de celui à qui cette lecture déplait, qu'il a quelque vice de cœur, ou d'entendement“. (Opinions des anciens philosophes. — Phil. Sceptique.)

[2] Si donc il est si difficile de peser des raisons, et s'il n'est point de questions, qui n'en aient pour et contre, et presque toujours à égale mesure, pourquoi tranchons nous si vite? D'où nous vient ce ton si décidé? N'avons-nous pas éprouvé cent fois que la suffisance dogmatique révolte? „On me fait haïr les choses vraisemblables“, dit l'auteur des Essais, „quand on me les plante pour infaillibles“. (Pensées XXIV.)

[3] „Je jurerois bien que tous ceux qui ont vu des esprits les craignoient d'avance, et que tous ceux qui voyoient là des miracles, étaient bien résolus d'en voir“. (Pensées LIII.)

[4] „Toute innovation est à craindre dans un gouvernement“.
(Pensées XLIII.)

[5] „Je suis né dans l'église catholique, apostolique et romaine et je me soumets de toute ma force à ses décisions“. (Addition aux Pensées).

Stellen, die uns an Montaigne erinnern.[1] Dieser letztere ist für Helvetius der Vertreter derjenigen Philosophen, welche, im Gegensatz zu den Platonikern, für die Relativität der Moral eintreten.[2]

Von allen französischen Denkern des XVIII. Jahrhunderts ist Rousseau derjenige, welcher die gewaltigsten Anregungen von Montaigne empfangen hat. Er hat sich nicht nur die Ansichten Montaignes über die Erziehung,[3] sondern auch manche andere Gedanken angeeignet. Das Erstlingswerk Rousseaus, der „Discours sur la question si le rétablissement . . .“ ist mit dem „Emile“ dasjenige seiner Werke, in welchem der Einfluss Montaignes am klarsten zu Tage tritt. Rousseau preist, wie Montaigne, das Glück der Unwissenheit, und die Argumente und Beweise dafür — die ungebildeten Völker sind die mächtigsten, es gibt noch Völker, welche die Wissenschaften gar nicht kennen, und gerade diese führen ein glückliches, sorgloses Leben — entlehnt er den „Essais“ (Bd. I, Kap. XXX). Bei ihm, wie bei Montaigne, werden Athenes und Sparta gegenübergestellt. In den „Essais“ finden wir den Gedanken, dass unser Zutun den ursprünglichen Stand der Dinge meist verschlechtert habe, derselbe Gedanke eröffnet den Emile.[4] Wie Montaigne ist Rousseau

[1] „Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de nous ne avoir donné aucun de ces goûts et de ces passions, qui nous eussent forcés de chercher notre bonheur dans l'infortune d'autrui“. (De l'Esprit, B. I, Discours II, S. 70.)

„La vérité est ordinairement trop mal accueillie des princes et des grands pour séjourner longtemps dans les cours“. (Idem, S 103.)

„La cruauté est toujours l'effet de la crainte, de la faiblesse et de la couardise“. (De l'homme, B. III, S. 477.)

„Cependant l'expérience nous apprend que, dans le physique comme dans le moral, les plus grands évènements sont souvent l'effet de causes presque imperceptibles“. (De l'Esprit, Discours II, S. 333.)

[2] „Les seconds, et parmi eux Montaigne, avec des armes d'une trempe plus forte que des raisonnements, c. à. d. avec des faits, attaquent l'opinion des premiers, font voir qu'une action, vertueuse au Nord, est vicieuse au Midi, et en concluent que l'idée de la vertu est purement arbitraire“. (De l'Esprit B. I, Discours II, chapitre XIII, S. 172.)

[3] Ueber den Einfluss Montaignes auf Rousseaus Erziehungslehre, Isidor Schmieder: Die pädagogischen Anschauungen Montaignes. J. Diss. Leipzig 1898

[4] „Ce n'est pas raison que l'art gaigne le point d'honneur sur notre grande et puissante mere nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout estouffée“. Ess. t. II, p. 131. „Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme“. (Emile.)

der Ansicht, dass der Reichtum und der Luxus, die Folge der Entwicklung der Kunst und der Wissenschaft, die Völker entnerven.[1] Dem Gedanken Montaignes, dass das Suchen nach der Wahrheit erfolglos sei, begegnen wir auch bei Rousseau;[2] in der Kraft der menschlichen Vernunft hat auch er, genau so wie unser Denker, kein grosses Vertrauen; in der Selbsterkenntnis sieht er, wie der Verfasser der „Essais", die angenehmste Beschäftigung auf der Erde (Emile IV.), und wie Montaigne stellt er die Freundschaft höher als die Liebe (Nouvelle Héloïse, VIe Partie, L. II). Es sei schliesslich noch erwähnt, dass Rousseau sich in seiner Auffassung der Geschichte und in seiner Bewunderung für die Helden Plutarchs, mit Montaigne trifft.

Der Einfluss Montaignes beschränkt sich im Laufe des XIX. Jahrhunderts nur auf die pädagogischen Theorien; auf die philosophischen Richtungen, auf den Positivismus, Spiritualismus, Neu-Kantianismus hat er keine Wirkung ausgeübt.

In England.

Montaigne ist mit Rabelais derjenige französische Denker, der in England am tiefsten eingewirkt hat. Von Shakespeare und Bacon bis Byron und anderen modernen Schriftstellern finden wir bei allen denjenigen, welche den Menschen als Gegenstand ihrer Betrachtung machten, Anklänge an die „Essais". Bekanntlich wurde in England mit dem Wort „Essays" eines der feinsten und originellsten Genres der englischen Literatur getauft. Diese Vorliebe für unseren Denker lässt sich dadurch erklären, dass der englische Nationalcharakter mit demjenigen Montaignes manche gemeinsame Züge aufweist; und der ideale Mensch, den unser Denker konzipiert hat, entspricht, bis auf unbedeutende Einzelheiten, dem Begriff des Gentlemans.[3]

---

[1] „Les exemples nous apprennent, et en cette martiale police et en toutes ses semblables, que l'estude des sciences amollit et effemine les courages plus qu'il ne les fermit et aguerrit . . ." Ess. t. II, p. 19.

„Tandis que les commodités de la vie se multiplient, que les arts se perfectionnent, et que le luxe s'étend, le vrai courage s'énerve, les vertus militaires s'évanouissent". (Rousseau. — Discours si le rétablissement . . .)

[2] „Que de dangers, que de fausses routes dans l'investigations des sciences".

[3] Im „Journal intime" des geistreichen französischen Schweizers, in Deutschland aber sehr wenig bekannten, H. F. Amiels, finden wir eine

Kurz nach dem Tode Montaignes, gegen Ende des XVI. Jahrhunderts, sind schon seine „Essais“ die allgemeine Lektüre der besseren englischen Gesellschaft.[1]

Ob Bacon seine Anregung für seine „Essais“ von Montaigne empfangen hat, darüber sind die Ansichten verschieden: Hallam bestreitet dies,[2] Ueberweg behauptet dagegen, dass Baco unserem Denker mehr als die Titelgebung verdankt. Erst vor kurzem hat man die Behauptung, dass Bacon mancherlei Anregungen von seinem französischen Zeitgenossen empfangen, durch genaue Ausführungen bestätigt.[3]

---

feine Charakteristik des Gentlemans; wir erlauben uns dieselbe hier wiederzugeben:

„Le gentleman, c'est décidément l'homme libre, l'homme plus fort que les choses et sentant que la personnalité prime tous les attributs accessoires de fortune, de rang, de pouvoir, et fait l'essentiel, la valeur intrinsèque de l'individu ... Le gentleman est l'homme maître de lui-même, qui se respecte et se fait respecter. Son essence est donc la souveraineté intérieure. C'est un caractère qui se possède, une force qui se gouverne, une liberté qui s'affirme et se règle sur le type de la dignité. Cet idéal est donc très voisin du type romain de la „dignitas cum auctoritate“ ... Mais du respect de soi-même dérivent mille choses, comme le soin de sa personne, de son langage, de ses manières, la vigilance sur son corps et sur son âme, la domination de ses instincts et de ses passions, le besoin de se suffire à soi-même, la fierté qui ne veut aucune faveur, le soin de ne s'exposer à aucune humiliation, à aucune modification en ne se mettant sous la dépendance d'aucun caprice humain, la préservation constante de son honneur et de son amour-propre ..“ (B. I, S. 218.)

[1] „The zeal of the time for adaptation was not confined to the classics. It was an age of intercommunication of ideas everywhere. The reading public were divided between recasts of Ovid and Boccaccio, Plutarch and Petrarch, Virgil and Montaigne ....“ (John Nichol: Francis Bacon, B. I, S. 17.)

[2] „On ne peut rapporter les Essais de lord Bacon à l'école de Montaigne, quoique leur titre puisse nous porter à soupçonner que l'idée lui en fut, jusqu'à un certain point, suggerée par cet écrivain populaire .. En tout cas, la ressemblance entre ces Essais et ceux de Montaigne n'est pas plus grande qu'on ne peut l'attendre de deux hommes d'un génie également original, mais entièrement opposés de caractère et placés dans des circonstances toutes différentes“. (Hallam: History of litterature, fr. Ausgabe B. III, Kap. IV.)

[3] Fritz Dickow: John Florios englische Uebersetzung der „Essais“ Montaignes und Lord Bacos .... Verhältnis zu Montaigne“. J. Dissert. Strassburg 1903.

Shakespeare, „der beste Leser Montaignes“ (Nietzsche, Bd. IV, S. 512) hat viel aus den „Essais“ geschöpft. Im „Sturm“ finden wir eine Stelle, welche die wörtliche Uebersetzung eines langen Satzes des Kapitels „Des Cannibales“ ist.

Joseph Glanville (1636 bis 1680), der Verfasser des „The vanity of Dogmatising“, der erste methodische Skeptiker Englands, bekämpfte mit den skeptischen Waffen Montaignes, die scholastische Philosophie in Oxford.

Als einer der ersten Vertreter der „natürlichen Religion“ hat Montaigne auf die englischen Deisten anregend gewirkt.

Locke hat sich in seinem „Some thoughts on education“ manche Ansichten Montaignes über die Erziehung angeeignet. [1]

Obwohl die ästhetische Moral Shaftesburys manche Berührungspunkte mit derjenigen Montaignes aufweist, obwohl wir bei ihm den Gedanken Montaignes: dass jeder die Aufgabe hat, der Künstler seines eigenen Lebens zu werden, finden, und obwohl seine „Characteristics“ sich, auch was die Form betrifft, den „Essais“ sehr annähert, können wir trotzdem jene Auffassung nicht teilen, die ihn von Montaigne beeinflusst sein lässt. [2] Er hat freilich die „Essais“ gelesen, und in seinen „Characteristics“ finden wir Andeutungen über Montaigne, [3] aber angeregt wurde er, negativ, in seinen Angriffen gegen das Alte Testament, durch Bayle, und positiv, in dem Ausbau seiner Moral, durch Plato und andere griechische Schriftsteller.

Im Laufe des XIX. Jahrhunderts sind die „Essais“ das Lieblingsbuch mancher hervorragender Schriftsteller (Byron, Sterling z. B.) gewesen; den nachhaltigsten Einfluss jedoch hat Montaigne auf einen Sohn des „Neu-England“, nämlich auf Ralph Waldo Emerson, ausgeübt. Mit Plato, Shakespeare, Swendenborg, Schelling und Carlyle, ist Montaigne derjenige Denker, dem er am meisten verdankt. Er zitiert wiederholt die „Essais“ und seine „persönliche Hochschätzung“ für Montaigne ist eine so grosse, dass er ihm in seinem Standard

[1] Carl Mehner: Der Einfluss Montaignes auf die pädagogischen Ansichten von Locke: J. D. Leipzig 1891.

[2] Paul Schwaab: Montaigne als philosophischer Charakter. J. Diss. Leipzig 1899.

[3] „For this reason, I hold it very indecent for any one to publisch his meditations, occasional reflections, solitary thoughts, or other such exercices as come under the notion of this self-discoursing practice. And the modestest title I can conceive for such works, would be that of a certain author, who called them his crudities. Caracteristics: Advice to an author, B. I, S. 142.

Work in „Representative Men“ einen Platz als Repräsentant des Skeptizismus einräumt.[1]

Mit Montaigne weist Emerson, wenn man von einigen Zügen, die den modernen Menschen und insbesondere den Amerikaner charakterisieren, abstrahiert, manche Aehnlichkeiten auf. Bei beiden ist das Unabhängigkeitsgefühl stark ausgeprägt; ihr ganzes Leben hindurch war ihr Trachten darauf gerichtet, nicht bloss den anderen, sondern ihnen selbst gegenüber ihre Unabhängigkeit zu behaupten; daher die so vielen Widersprüche bei ihnen, daher auch die Form der „Essais“, die geeignetste, in freier, lebendiger und ungezwungener Weise, seinen Gedanken und Gefühlen Ausdruck zu geben. Die beiden huldigen dem Prinzip: „die echte Seele bleibt sich selbst getreu,“ und der Eindruck, den man bekommt, wenn man sie liest, ist der, dass man Männern von „unbesiegbarer Ehrenhaftigkeit“ gegenübersteht. Sie haben einen grossen Widerwillen gegen alle Beschönigung und Anmassung; alles Aeusserliche, jedes gekünstelte Leben ist ihnen zuwider, und deswegen sehnen sie sich nach der Natur, nach einer Vereinfachung des Lebens. Die Natur bewundern sie ehrfürchtig und sie beugen sich der Allmacht ihrer Gesetze, weil sie gut sind. Die beiden beschäftigen sich hauptsächlich mit der Moralphilosophie, die Metaphysik dagegen, hat für sie kein Interesse.[1] Die beiden heben hervor, dass die Glaubenssätze der Religion an der Moral ihren Masstab haben, und dass das zeremonielle Religionswesen wertlos ist, falls es nicht zu der sittlichen Vervollkommnung beiträgt. Sie hassen nicht, weil ihr Verständnis der Menschen und deren Mängel zu gross ist. Die Freundschaft wird von beiden höher gestellt, als die Liebe. Emerson ist, wie Montaigne, ein grosser Verehrer des Masses, des „*μέτρον*“;[2] wie dieser letztere zitiert er mit Vorliebe diejenigen Denker, mit deren Gedanken er sich in Uebereinstimmung befindet. Die beiden bekämpfen die landläufigen

[3] Um jedem Missverständnis vorzubeugen fügen wir noch hinzu, dass nach Emerson, die richtige Grundlage für den Skeptiker ist, „die der Ueberlegung, der Gemessenheit, durchaus nicht die des Unglaubens, durchaus nicht die eines prinzipiellen Leugnens oder Zweifelns — eines Zweifelns, das schliesslich an sich selber zweifelt — am allerwenigsten aber die des Spottens und verwerflichen Höhnens über alles, was dauerhaft und gut ist“. (Representative Men-Montaigne — Ausgabe Reclam,)

[1] „Ithink metaphysics a grammar to which, once read, we seldom return“. (Emerson — Natural History of Intellect. B. XII, S. 13. Centenary edition.

[2] Everything good is on the higway. The middle region of our being is the temperate Zone“. (Essays, B. III, S. 62.)

Erziehungsmethoden, deren Resultat ist: Zeitverlust, Kraftvergeudung und Mangel an Individualität. Sie haben eine gewisse Vorliebe für die historischen, psychologischen Details; ihre Auffassung der Geschichte ist dieselbe,[1] und ihr Lieblingsschriftsteller Plutarch.[2] Die beiden sind in Italien gewesen, und die Ruinen scheinen auf sie keinen besonderen Eindruck gemacht zu haben. Auch Emerson ist wie Montaigne, der Ansicht, dass der Skeptizismus — dieser ist für ihn eine „limitation of the affirmative statement“[3] — der einzige Weg sei, um zur Wahrheit zu gelangen. Endlich bekämpft Emerson, genau so wie sein grosser Vorgänger, die Illusionen des menschlichen Geistes, der sich anmasst, das Universum zu begreifen und alle seine Rätsel lösen zu können. Mit Worten, die an Montaigne erinnern, betont er, dass die menschlichen Kräfte nicht dazu ausreichen, das Leben zu erklären: das Rätsel ist ungelöst und wird ungelöst bleiben.[4]

In Deutschland.

In dem Lande der Metaphysik gelangen die „Essais“ nie zu einer solchen Popularität, wie in Frankreich und England. Die leichte, geistreiche, ja etwas frivole Behandlung der philosophischen Fragen ist dem deutschen Geiste von Hause aus unsympathisch.[5] Es ist ausserdem allgemein anerkannt, dass die Psychologie, lange Zeit hindurch, das Stiefkind der deutschen Spekulation gewesen ist.

---

[1] The whole value of history, of biography, is to increase my self-trust, by demonstrating what man can be and do“. (Nature, Addresses and Lectures. — B. I, S 160.)

[2] „Plutarch cannot be spared from the smallest library; first because he is so readable, which is much; then that he is medicinal and invigorating“. (Society and Solitude, B. VII, S. 199.) „His delight in magnanimity and self-sacrifice has made his books, like Homer's Iliad, a Bible for heroes. (Lectures and biographical Sketches“. B. X. S. 318.)

[3] „For scepticismus are not gratuitous or lawless, but are limitations of the affirmative statement“. (Essays, B. III, S. 75.)

[4] „No power of genius has ever yet had the smallest success in explaining existence“. (B. IV. Representative Men-Plato).

„Life is a succession of lessons which must be lived to be understood. All is riddle, and the key to a riddle is another riddle“. (B. VI. — Conduct of Life. — Illusions.)

[5] Lichtenberg, ein guter Kenner der Schwächen seiner Nation, führte diese Missachtung des „Esprit“ vonseiten der deutschen Gelehrtenwelt auf den Umstand zurück, dass der Witz in Deutschland „seltener ist, als unter irgend einer schreibenden Nation“.

Die feinen und tiefen Menschenkenner sind das Produkt eines regen gesellschaftlichen Lebens; die meisten deutschen Philosophen bis zu der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts, gehören jedoch den Universitätskreisen an, im Gegensatz zu den meisten englischen und französischen, welche, wenn auch nicht alle der vornehmen Welt angehören, sich jedoch in diese Welt bewegen. Dessenungeachtet haben einige deutsche Denker, mittelbare (durch Bayle und Rousseau), andere, unmittelbare Anregungen von Montaigne empfangen.

Erst nach dem Westphälischen Frieden drangen in Deutschland Montaigne und andere Skeptiker durch; sie „bemächtigten sich des Hofes und des Adels und zersprengten die theologischen Fesseln, indem sie die Anschauung erweiterten". (Hettner: Op. cit., III. Teil, I. Buch.)

Leibniz, der universelle Geist, hat von seinen Vorgängern und Zeitgenossen bedeutende Anregungen erfahren; er hat selbstverständlich die „Essais" gelesen; ob er aber diesem Werke seine Lehre von der „Apperception" und den „petites perceptions", wie man es behauptet hat,[1] verdankt, das ist, unseres Erachtens, nicht bestimmt zu entscheiden. Es wäre nicht ausgeschlossen, dass er diese Lehre den Stoikern[2] verdanke; der allgemeine Zug der Zeit, der auf eine Wiederbelebung der Nacharistotelischen Philosophie gerichtet war,[3] spricht manches dafür.

In der Epoche der Aufklärung wird Montaigne viel gelesen und vielfach benutzt, denn der Wahlspruch der deutschen Popularphilosophie, wie der der französischen Enzyklopädisten, ist die Beschäftigung mit dem Menschen. „Der Mensch, sein Wesen und seine Bestimmung, seine Stellung und Betätigung in seiner selbstgeschaffenen Welt, wird der Gegenstand der sorgfältigsten und allseitigsten Prüfung und Untersuchung". (Hettner: Op. cit., III. Teil, II. Buch.) Nicht nur die Gedanken Montaignes, sondern auch die Form der „Essais" finden jetzt in Deutschland Nachahmer.

---

[1] In einem kurzen Aufsatz „Leibniz und Montaigne" erschienen im „Archiv für Geschichte der Philosophie", B. II, sucht der Verfasser, Gregor Itelsor, nachzuweisen, dass in dem kurzen Kapitel 14 des zweiten Buches der „Essais" betitelt: „Comme notre esprit s'empesche soy-mesme", die wichtigsten Glieder des leibnizischen Systems im Embryo liegen, und zwar: das „principium identitatis indiscernibilium", das „principium rationis sufficientis", die „petites perceptions" und der aus denselben resultierende Determinismus.

[2] Vergl. L. Stein: Psychologie der Stoa, B. II, Kap. II.

[3] Vergl. Idem, B. II, S. 163

Der scharfsinnigste Menschenbeobachter, den Deutschland bis jetzt hervorgebracht hat, G. Chr. Lichtenberg, sog aus dem Werke Montaignes, den er mit den anderen französischen Psychologen kannte, und die er als seine Geistesverwandten betrachtete, reiche Nahrung. Für ihn, wie für Montaigne, ist die Beschäftigung mit seinem „Ich" die nützlichste, und er tadelt die Menschen, weil sie nicht den Mut haben, in die Abgründe seines eigenen „Ich" herabzusteigen.[1] Wie Montaigne, will Lichtenberg seinen Lesern nützlich sein, indem er ihnen seine eigenen Beobachtungen über sich selbst mitteilt,[2] und wie der erste, betrachtet er jeden Menschen als ein Epitome der menschlichen Natur.[3] Bei ihm, wie bei dem Verfasser der „Essais" hat der ethische Gesichtspunkt seiner pädagogischen Ratschläge: harmonische Entwicklung aller natürlichen Anlagen, Geringschätzung der Vielwisserei, seine Wurzel in der höchsten Wertschätzung der Wahrhaftigkeit, und in einem tiefen Abscheu vor jeder Lüge und Heuchelei.

Goethe, dieser grosse „Artifex vitæ", auf welchen man die berühmten Worte Montaignes: „J'ay mis tous mes efforts à former ma vie; voylà mon mestier et mon ouvrage,"[4] anwenden kann, hat sich schon in seinen früheren Jahren mit den „Essais" beschäftigt. „Montaigne, Amyot, Rabelais, Marot waren meine Freunde und erregten in mir Anteil und Bewunderung," schreibt er im elften Buch seiner „Dichtung und Wahrheit". Es sei auch erwähnt, dass er, wie Montaigne, in der Geschichte eine Quelle der Begeisterung sieht.[5] und dass er gegen den Historismus ist.[6]

---

[1] „Woher mag wohl die entsetzliche Abneigung des Menschen herrühren, sich zu zeigen, wie er ist, in seiner Schlafkammer, wie in seinen geheimsten Gedanken? . . . Die Kunst sich zu verbergen, oder der Widerwille, sich geistlich oder moralisch nackend sehen zu lassen, geht bis zum Erstaunen weit". (Lichtenberg: Ausgewählte Schriften, S. 88, R. Ausg.)

[2] „Weil ich aber dennoch eine gewisse Selbstbeobachtung über mich ausgeübt habe, so kann ich vielleicht in der kurzen Zeit, die ich noch zu leben habe, dadurch nützlich werden, dass ich lebhaft und mit Kraft andern sage, was sie nicht thun müssen". (Idem, S. 22).

[3] In jedem Menschen ist etwas von allen Menschen Ich glaube diesen Satz schon sehr lange; den vollständigen Beweis davon kann man freilich erst von der aufrichtigen Beschreibung seiner selbst erwarten, nämlich, wenn die von Vielen unternommen wird". (Idem, S. 105.)

[4] Ess. t. V, p. 159.

[5] „Das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt". Goethe: Maximen und Reflexionen.

[6] Vergl. Eckermanns Gespräch mit Goethe, 15 Oktober 1825.

Schleiermacher, der, wie Montaigne, den Gedanken der Individualität auf dem Gebiete der Ethik verwertet, hat in seiner ersten Periode, die „Essais" mit Enthusiasmus gelesen,[1] und in seinen „Monologen", in denen er die Bedeutung der persönlichen Selbstständigkeit und Eigentümlichkeit behauptet, finden wir Anklänge an diese Lektüre. Mit Montaigne betont er, dass man, um ein Mensch zu sein, den Weg der Selbsterkenntnis gehen muss.[2] Auch er ist der Meinung, dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen solle, dass jeder Mensch die Menschheit auf seine Weise ausdrücken müsse.[3]

Auf Schopenhauer, der manches für seine Auffassung des Lebens den französischen Moralisten verdankt, hat Montaigne, wie es scheint, keinen grossen Einfluss ausgeübt. Er hat jedoch die „Essais", in welchen er manche Sätze,[4] die seinen Pessimismus bestätigen, vorfand, mit Interesse gelesen, und in seinen Werken wird Montaigne, den er unter die „bevorzugten Geister" stellt,[5] öfters zitiert. In

---

[1] „. . . . nicht ein finsterer und verzweifelnder, sondern ein milder, lächelnder Skeptizismus bildet in dieser Epoche den Grundton seines inneren Lebens . . . Er gerät in Drossen über die „Essais" des grossen französischen Skeptikers Montaigne, und nun entdeckt er bei diesem eine so unerschöpfliche Quelle von ‚bon sens' und wahrer Philosophie, dass er ihn für seine Handbibel erklärt, an der er täglich sein Herz stärken müsse" (Haym: Die Romantische Schule. S. 402)

[2] „Es scheuen die Menschen, in sich selbst zu sehen, und knechtisch erzittern viele, wenn sie endlich länger nicht der Frage ausweichen können, was sie getan, was sie geworden, wer sie sind . . ." (Monologen-Prüfungen).

[3] „So ist mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt, so ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll". (Monologen-Prüfungen.)

[4] „Ceux qui accusent les hommes d'aller tousjours beant après les choses futures, et nous apprennent à nous saisir des biens presens . . . . touchent la plus commune des humaines erreurs, s'ils osent appeler erreur chose à quoy nature mesme nous achemine pour le service de la continuation de son ouvrage". Ess. t. I, p. 14.

„. . . de tous les plaisirs que nous cognoissons la poursuite mesme en est plaisante". Ess t. I, p. 111.

„. . . mais la misère de nostre condition porte que nous n'avons tant à désirer qu'à craindre, et que l'extreme volupté ne nous touche pas comme une legiere douleur; nous ne sentons point l'entiere santé comme la moindre des maladies; nostre bien estre, ce n'est que la privation d'estre mal". Ess. t. III, p. 267.

[5] Parerga und Paralipomena, B. II, S. 27. Reclam-Ausgabe.

seiner physiologischen Auffassung der Liebe nimmt Schopenhauer Bezug auf unsern Denker.[1]

Nietzsche hat sich in seiner ersten Periode eingehend mit Montaigne beschäftigt und ihm Bewunderung gezollt.[2] Der Verfasser der „Essais" und Schopenhauer sind für ihn der Inbegriff der philosophischen Ehrlichkeit. Die beiden werden als die Prototype des echten Philosophen betrachtet; in ihnen findet er die Bedingungen, unter denen ein Philosoph entstehen kann: „freie Männlichkeit des Charakters, frühzeitige Menschenkenntnis, keine gelehrte Erziehung, keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Brot-Erwerben, keine Beziehung zum Staate, kurz Freiheit und immer wieder Freiheit". (Nietzsches Werke, Bd. III, S. 475.) Nietzsches Auffassung der Geschichte ist, wie diejenige Montaignes, eine poetische; er ist gegen die Historiker, weil sie die Illusionen zerstören.[3] Wie

---

[1] Die Welt als W. und Vorstellung, B. II, S. 670, Reclam-Ausgabe.

[2] „Ich weiss nur noch einen Schriftsteller, den ich im Betreff der Ehrlichkeit Schopenhauer gleich, ja noch höher stelle, das ist Montaigne. Dass ein solcher Mensch geschrieben hat, dadurch ist wahrlich die Lust, auf dieser Erde zu leben, vermehrt worden. Mir wenigstens geht es seit dem Bekanntwerden mit dieser freiesten und kräftigsten Seele so, dass ich sagen muss, was er von Plutarch sagt: „Kaum habe ich einen Blick auf ihn geworfen, so ist mir ein Bein oder ein Flügel gewachsen". Mit ihm würde ich es halten, wenn die Aufgabe gestellt wäre, es sich auf der Erde heimisch zu machen". (Schopenhauer als Erzieher.)

„Man ist beim Lesen von Montaigne, Larochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vanvenargues, Champfort dem Altertum näher, als bei irgend welcher Gruppe von sechs Autoren anderer Völker . . . sie enthalten mehr wirkliche Gedanken, als alle Bücher deutscher Philosophen zusammengenommen". (Menschliches-Allzumenschliches, B. II, S. 310.)

„Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Plato und Rousseau, Pascal und Schopenhauer. Mit diesen muss ich mich auseinandersetzen, wenn ich lange allein gewandert bin, von ihnen will ich mir Recht und Unrecht geben lassen, ihnen will ich zuhören, wenn sie sich dabei selber untereinander Recht und Unrecht geben. . . Auf jene Acht hefte ich die Augen und sehe die ihrigen auf mich geheftet". (Menschliches-Allzumenschliches, B. II, S. 183.)

[3] „Der historische Sinn, wenn er ungebändigt waltet und alle seine Konsequenzen zieht, entwurzelt die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört und den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können. Die historische Gerechtigkeit, selbst, wenn sie wirklich und in reiner Gesinnung geübt wird, ist deshalb eine schreckliche Tugend, weil sie immer das Lebendige untergräbt und zu Falle bringt: ihr Richten ist immer ein Vernichten". (N. Werke, B. II, S. 338.)

Montaigne, hegt er die höchste Bewunderung für die Helden Plutarchs, und, wie der erste, will er nicht, obwohl zum Nachteil der Wahrheit, dass man ihre Handlungen anzweifle und untersuche.[1] Die Frage der geschlechtlichen Beziehungen behandelt Nietzsche physiologisch; wie Montaigne setzt er die Liebe tief unter die Freundschaft, da die erste ausschliesslichen Besitz verlangt. Der Gedanke, dass die Schwachen rachsüchtig, böswillig sind, dieser Gedanke, welcher in Nietzsches Theorie der „Umwertung aller Werte" eine so grosse Rolle spielt, ist schon bei Montaigne.

Schlussbetrachtungen.

Beim Abschluss unserer Betrachtung angelangt, erscheint es uns angemessen, noch einige Worte über Montaignes Lebensanschauung und ihre Bedeutung für unsere Gegenwart hinzuzufügen. Das am meisten Charakteristische in seinem Denken, ist die Ueberzeugung von dem Eigenwerte des Menschen als solchen. Nur derjenige, der diese Ueberzeugung in sich eingeprägt trägt, kann, unseres Erachtens, den inneren Drang haben, nach einer harmonischen Ausbildung seines Wesens zu streben; und gerade deswegen war es Montaignes Endziel, seinen Lesern den Weg zur Persönlichkeit zu bahnen. Dies Ziel ist durchaus ein ethisches, denn mit Goethe sind wir der Ansicht, dass die Würde der beste Weg sei, um zur Sittlichkeit zu gelangen.

Die italienischen Humanisten hatten schon vor Montaigne das Recht des Individuums wieder zur Geltung gebracht, sie haben aber nicht daran gedacht, dieses Recht mit den Pflichten gegen die anderen ins Gleichgewicht zu setzen. Nach einem solchen Gleichgewicht hat Montaigne gestrebt; denn die harmonische Ausbildung

---

[1] „Wenn man die Helden Plutarchs mit Begeisterung nachahmt und einen Abscheu davor empfindet, die Motive ihrer Handlungen anzweifelnd zu untersuchen, so hat zwar nicht die Wahrheit, aber die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft ihren Nutzen dabei". (Menschliches-Allzumenschliches, B. I, S. 59. 5. Auflage.)

der Persönlichkeit erreicht man erst, wenn man sich der Pflichten gegen sich selbst und der Gesellschaft bewusst wird. Man hat ihm vorgeworfen, dass er nicht für die Durchsetzung seiner Ideen gekämpft habe.[1] Wir zollen denjenigen, welche für den Triumph ihrer Ideale gekämpft, ja sogar sich geopfert haben, die höchste Bewunderung, aber diesen letzteren ist es sehr schwer, sich gerecht und tolerant zu zeigen gegen diejenigen, die sie nicht verstehen können oder wollen. Den Frieden und die Toleranz zu predigen war aber eine der Hauptaufgaben, die sich unser Denker als Ziel seines Lebens setzte. Es ist durchaus unrichtig, wenn der geistreiche Literarhistoriker Vinet behauptet: Montaigne „... a fait plus de mal que de bien... Je ne dirai pas, si vous le voulez, qu'il ait précisément fait reculer la nation française; mais il est certain qu'il a ajouté quelque chose à ce fond de légèreté, de superficialité, de mollesse morale, qui n'a que trop marqué les siècles qui nous occupent" (A. Vinet: Op. cit.). Aus diesen Worten spricht zu uns nicht mehr der objektive Kritiker, sondern der strenge und düstere Calvinist. Im Gegenteil, die Lektüre der „Essais" ist eine der gesundesten, die es gibt, und treffend sagt Prévost-Paradol: „On sort après la lecture en rapportant un esprit plus large, une vue plus élevée et plus impartiale des choses humaines." (Les moralistes français.) Die „Essais" sind die geeignetste Lektüre, um die Milde der Gesinnung zu erwecken und zu verbreiten. Und weil dies gerade uns Not tut, deswegen kann Montaigne für unsere Zeit von grosser Bedeutung sein. Wir leben wieder in einer Epoche von schroffen Gegensätzen und leidenschaftlichen Kämpfen; nur durch solche Bücher wie die „Essais" können wir zur wahren Bildung gelangen, denn diese ist nichts anderes, als fremde Art ertragen und verstehen zu können. Auch in einer anderen Beziehung kann Montaigne einen grossen Wert für uns haben: unsere Epoche ist die Epoche der Spezialisten. Mit J. Burckhardt[2] sind wir der Ansicht, dass man irgendwo in „einem begrenzten Bereiche" Spezialist sein soll, dass man aber, um „die Fähigkeit der allgemeinen Uebersicht" nicht einzubüssen, um seine eigene

---

[1] Le tort de Montaigne fut de ne pas travailler au triomphe de ses idées. Devant la démence générale, il se découragea. Oubliant qu'il est beau de lutter seul, de succomber pour une cause sans espoir, il perdit courage avant de combattre ..." (Paul Bonnefon: Montaigne, l'homme et l'œuvre).

[2] Jacob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen — Einleitung. S. 21. — Berlin 1905.

Erkenntnis zu bereichern, „an möglichst vielen anderen Stellen Dilettant“ sein muss, und Bücher, wie die „Essais“, sind wie geschaffen dazu. Montaigne selbst, als Charakter, kann uns auch als Vorbild dienen. Die Klage Goethes: „Wo kommt uns noch eine originelle Natur unverhüllt entgegen! Und wo hat einer die Kraft, wahr zu sein und sich zu zeigen, wie er ist!“ (Eckermanns Gespräche mit Goethe) ist in unseren Tagen mehr als je am Platze. Die beste Eigenschaft Montaignes ist seine Wahrhaftigkeit gewesen; er hat den Mut gehabt, sich so zu zeigen, wie er war.

Am Ende sei es uns gestattet, die Stellung, welche Montaigne unter den grossen Männern einnimmt, zu bezeichnen: wenn er auch nicht zu jenen Geistesheroen gehört, welche durch grossartige Schöpfungen die Menschheit vorwärts getrieben haben, so kann er doch, und mit vollem Recht, den Anspruch erheben, ein unbefangener Apostel des rein „Menschlichen“ und einer der besten Vertreter des französischen Geistes gewesen zu sein, jenes Geistes, welcher „so viel dazu beigetragen hat, mit dem Schutt der Vergangenheit aufzuräumen und der Gegenwart ein eigenes Leben zu erstreiten.“ (Eucken: Op. cit., S. 244.)

Literatur.

Montaigne:	Essais, édition Motheau et Jouaust, Paris 1886.
Sl. Beuve:	Port-Royal. III. 2. 3.
„	Nouveaux Lundis. T. II et VI.
Bigorie de Laschamps:	Michel de Montaigne, Paris 1855.
Grün (Alphonse):	La vie publique de Montaigne 1855.
Feugère (Léon):	Caractères et portraits littéraires du XVIe siecle, Paris 1850, 2 vol.
A. Vinet:	Moralistes français du XVIe et XVIIe siècles, Paris 1904.
Prévost-Paradol:	Etudes sur les moralistes français, Paris 1901.
Emile Faguet:	Le seizième siècle, études littéraires, Paris 1892.
Gabriel Compayré:	Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle. Paris 1885.
Favre (Mme Jules):	Montaigne, Moraliste et Pedagogue, Paris 1887.
Gauthiez (Pierre):	Etudes sur le XVIe siècle, Paris 1893.
Paul Stapfer:	Montaigne, Paris 1895.
Paul Bonnefon:	Montaigne et ses amis, Paris 1898, 2 vol.
Paul Bonnefon:	La bibliothèque de Montaigne (article, Revue d'histoire littéraire de la France, 15 juillet 1895).
Guizot:	Montaigne, Paris 1899.
Ruel Edouard:	Le sentiment artistique dans la morale de Montaigne, Paris 1902
Edme Champion:	Introduction aux Essais de Montaigne. Paris 1900.
Joseph de Zangroniz:	Montaigne, Amyot et Saliat, Paris 1906.
Kreybig:	Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus.
H. Höffding:	Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1895.
Dilthey:	Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert im „Archiv für die Geschichte der Philosophie", 1891.

Erich Masius: Die pädagogischen Ansichten Montaignes, J.D. Leipzig 1890.

Isidor Schmieder: Die pädagogischen Ansichten Montaignes, J.D. Leipzig 1898.

Paul Schwab: Montaigne als philosophischer Charakter, J.D. Hamburg 1899.

Bayle St John: Montaigne, the Essayist. London 1858. 2 Bde.

Emerson: Representative Men : Montaigne, or the Sceptic.

Lowndes (M. E.): Michel de Montaigne, Cambridge 1898.

Dowden (Edward): Michel de Montaigne, London 1905.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Jean Marie Guyaus
Moral- und Religionsphilosophie

Von

Frau Dr. Elisabeth Zitron

Bern
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1908.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung zum ersten Aschnitt . . . . . Seite 1

I. Abschnitt. J. M. Guyaus Moralphilosophie.

Kapitel I. J. M. Guyaus Studien und Schriften . . . . . „ 5

Kapitel II. Das Prinzip des Lebens als Grundlage der Moral . „ 15

Kapitel III. J. M Guyaus Verhältnis zu den Utilitariern und zu Spencer . . . . . „ 37

Kapitel IV. Innere Konflikte der Ethik . . . . . „ 45

II. Abschnitt. J. M. Guyaus Religionsphilosophie.

Kapitel I. Das Prinzip des Lebens als Grundlage der Religion „ 61

Kapitel II. Das Prinzip der Persönlichkeit . . . . . „ 67

Kapitel III. Die Vergesellschaftungen der Zukunft . . . . . „ 74

Einleitung zum ersten Abschnitt.

Wenn wir den grossen ethischen Systemen, sowie den in Verbindung mit allgemeinen philosophischen Weltbildern behandelten Wertungsproblemen in ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange folgen, so werden wir finden, dass sich in den mannigfaltigen individuell gefärbten Idealen der Lebensführung der Denker und den grundlegenden Anschauungen über die Natur der Motive menschlicher Handlungen, in verschiedenen Brechungen und Biegungen, immer wieder zwei entgegengesetzte, wenn auch nicht stets scharf abgesonderte Richtungslinien verfolgen lassen. Um die Wertsetzung des Individualismus einerseits, des Universalismus andrerseits, gruppieren sich, trotz der Verschiedenheit persönlicher Nuancen, die allgemeinen Konstellationen der Moralphilosophen, angefangen vom ersten Erwachen ethischer Probleme in der Antike bis auf den heutigen Tag; während der ethische Individualismus der Sophistik bei den Cyrenäikern eine sensualistische Färbung gewann, um dann in den utilitarischen Individualismus Epikurs zu münden, dieser seinerseits von der utilitarischen Vertragstheorie des 17. Jahrhunderts fortgesetzt wurde und die sophistische Gewaltrechtstheorie in Hobbes „Homo homini lubus"-Satz, im „Kriege aller gegen Alle" wieder erwachte, floss der zweite Strom, derjenige universalistischer Tendenzen, von der Stoa ausgehend, deren Annahme des sozialen Charakters der Menschennatur der krass-egoistischen Machttheorie entgegengestellt werden konnte, zur s. g. „sozialen Schule" des Hugo Grotius und deren Voranstellung des Geselligkeitstriebes, zur Philosophie der natürlichen Moral und zur ausgesprochenen Altruismuslehre der schottischen Schule.[1]

Und während vor kurzer Zeit der ethische Individualismus in Friedrich Nietzsche, dem Kallikles unserer Tage, wieder einmal einen seiner beredtesten Träger gefunden, ist in denselben Jahren

[1] Zur Darstellung der Kontinuität der Antike in der neuern Philosophie siehe: *L. Stein.* „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie." Stuttgart 1897. S. 296, 454, 459 u. a. 2. Auflage Stuttgart 1903. S. 227, 351 u. folgende. *Derselbe:* „Sinn des Daseins". Tübingen Mohr 1904. S. 207 u. folgende.

eine neue Soziabilitätstheorie, nicht ohne direkte stoische Einflüsse, von Jean Marie Guyau verkündet worden. Letztere ist es auch, die unsere Arbeit behandelt.

Desshalb können wir aber auch nicht umhin bei der Untersuchung von Jean Marie Guyaus Ethik, aus Rücksichten historischen sowohl als psychologischen Interesses, diejenige seines Zeitgenossens und, in vorerwähnter Beziehung, seines philosophischen Gegenpoles, Friedrich Nietzsches, zu streifen; und zwar, und das ist hier bezeichnend, nicht nur als eines Gegenpoles.

Im Laufe der Untersuchung werden wir finden, dass diese beiden Repräsentanten der entgegengesetzten Ideale der Lebensführung in der modernen Ethik eine tiefe, innere Verwandtschaft zeigen: Nietzsche, der moderne Gewaltrechtstheoretiker, und Guyau, der Dichter des Soziabilitätsgedankens, haben einen gemeinsamen Stamm: — den der Romantik.

Die Linie-Romantik-Schopenhauer-Nietzsche ist in der heutigen philosophischen Literatur mit umfassender Ausgestaltung behandelt worden[1]. Dass sich dieselbe Linie von der Romantik zu Guyau hinziehen liesse, werden wir bei der näheren Betrachtung der allgemeinen, philosophischen Grundlage seines Systems sehen. Diese generische Verwandtschaft von Guyau und Nietzsche kommt hier für uns umsomehr in Betracht, als sich aus ihr eine weitere markante Uebereinstimmung der Denker unter vielen Gesichtspunkten ergibt, welche Harald Höffding einmal kurz in folgenden Worten zusammenfasst:

„Guyau und Nietzsche fussen alle beide auf dem Boden der „Entwicklungslehre und hoffen auf die Entstehung höherer Lebens„formen. Diese Hoffnung stützen sie auf die Kraft und Gesundheit „des Lebens, auf die Ueberzeugung, dass es eine überströmende „Fülle von Energie gibt, die in unserer jetzigen Erfahrung und „unseren jetzigen Lebensverhältnissen nicht zur Aeusserung und zum „Abschluss gelangt. Sie stellen dem „Nein" des Pessimismus ein

[1] Die Linie Romantik-Schopenhauer-Nietzsche finden wir in feinsinniger psychologischer Analyse ausgearbeitet von *Karl Jœl*. „Nietzsche und die Romantik". 1905. Kap. 1 und 2. Zur Literatur der Frage siehe besonders Noten 9 und 10 im 1 Kap. und 3, 2. Kap. Das Verhältnis Nietzsches zur Romantik streifen ferner: *A. Fouillée*. „Nietzsche et l'immoralisme". Paris, Alcan 2ième éd. 1902 p. 30. *H. Vaihinger*: „Nietzsche als Philosoph". *Zeitler*: „Nietzsches Aesthetik". Eingehendere Beleuchtung gibt: *Theobald Ziegler* „Hölderlin und Nietzsche". Lit. Jahrb. I. Bd. 1898.

„kräftiges „Ja“ entgegen, — der Eine in innig bewegter Stimmung „und mit sanfter Resignation bei dem Wechsel und der Vergänglich„keit der Werte, der andere mit Trotz und Verachtung vor der „Vergangenheit und mit unbändiger, schliesslich krampfhafter Hoff„nung auf die Zukunft.“

„Ein Hauptproblem ist beiden die Beziehung zwischen Instinkt „und Reflexion, zwischen der ungeteilten Energie des Lebens auf „dessen früheren Stufen und dessen geteiltem Wirken während des „Fortschrittes der Kultur. Seitdem dieses Problem gegen Ende des „18. Jahrhunderts zuerst von Rousseau, Lessing und Kant aufge„nommen wurde, hat kein anderer es so energisch gestellt wie die „beiden Schriftsteller. Beide polemisieren sie gegen den einseitigen „Intellektualismus und stützen sich auf das Gefühls- und Willens„leben, das sich nie gänzlich in klare, rationelle Formen ausgestalten „lasse . . .“ Und weiter: „Hiermit steht es in Verbindung, dass ihre „Darstellungen an der Grenze zwischen Philosophie und Poesie „stehen. Stimmung und Leidenschaft sind an jedem Punkte mit„betätigt, nicht immer zu Nutz und Frommen der Klarheit und Kon„sequenz der Untersuchung, wohl aber zum Vorteil der literarischen „oder sogar agitatorischen Wirkung, die ihre Schriften üben . . .“

„Noch einen andern Aehnlichkeitspunkt gibt es, sie sind beide „krank, und ihre Gedanken und Werke sind grösstenteils unter fort„währendem Kampfe mit der Krankheit entstanden . . .“[1] u. s w.

Unsrerseits könnten wir hier noch eine gemeinsame Eigentümlichkeit beider Denker erwähnen; sie durchlebten in der Entwicklung ihres Denkens ähnliche Schwankungen und Uebergänge zu positivistischen Bestrebungen und zurück zur Romantik, und, wollte man schulmässig verfahren, so könnte man das geistige Wirken J. M. Guyaus, ebenso wie dasjenige Nietzsches in drei Perioden, oder richtiger Phasen, einteilen, von denen die mittlere, das Streben nach positivistischem Denken, das Ringen nach positiven Kriterien strenger Denkzucht verrät, welches jedoch in der nächstfolgenden letzten Phase den überströmenden Momenten seiner Persönlichkeit weicht, um die ursprüngliche Schicht der Romantik wieder klarer hervortreten zu lassen.[2]

[1] *Harald Höffding*, „Moderne Philosophen“. S. 129—130. Deutsch von *Bendixen* 1905. Eine Parallele Guyau-Nietzsche enthält ferner: *A. Fouillée*, „Fr. Nietzsche et l'immoralisme“. *A. Darlu*, „Morale Sociale“. S. 27—29. *G. Palante*, „Précis de Sociologie“ u. seine Artikel in der Revue philosophique 1901.

[2] Zur Charakteristik der drei Entwicklungsphasen in Fr. Nietzsches Weltanschauung können dienen: *H. Vaihinger*, „Nietzsche als Philosoph“, der die

Und ebenso wie bei Friedrich Nietzsche ein umfassendes Verständnis der Schwankungen und Uebergänge seines Denkens erst dann gewonnen werden konnte, nachdem uns das Bild seiner Persönlichkeit in allen Einzelakten seines Lebens von der kundigen Hand Elisabeth Förster-Nietzsches gezeichnet worden, so kann auch Guyaus Denken am ehesten aus seinem intimen Zusammenhange mit seiner Persönlichkeit und seinem Leben verstanden und gewürdigt werden. Auch über Guyaus Leben hat eine ihm nahestehende Persönlichkeit Licht geworfen; es war sein Stiefvater, — Alfred Fouillée.[1]

Hiermit gehen wir zur kurzen Uebersicht derjenigen Momente in Guyaus persönlichen Lebensbedingungen über, welche uns für die Entwicklung seines Denkens, d. h. für nächstfolgende Untersuchung, von Wichtigkeit zu sein scheinen.

---

erste Periode als die Schopenhauer-Wagnersche, die zweite als die positivistische oder intellektualistische, die dritte als diejenige von Nietzsches eigentlicher Philosophie, der Synthese einer optimistischen Umkehrung Schopenhauers plus Darwinismus, — betrachtet. Aehnlich *Alois Riehl*, „Fr. Nietzsche, der Künstler und Denker", der in der letzten Periode ebenfalls eine Synthese der vorangegangenen des Romantizismus und des Positivismus erblickt. *Lichtenberger* (La Philosophie de Fr. Nietzsche) findet die Bezeichnung des Positivismus für die vorletzte Phase in Nietzsches Entwicklungsgeschichte für unglücklich gewählt und will vielmehr eine Periode der Verneinung und pessimistischen Kritik und der Bejahung und des Enthusiasmus unterscheiden. Die Verschiedenheit der Denkphasen, hiermit auch ihre gewöhnliche Einteilung, bleibt damit auch bei Lichtenberger nicht verwischt, obgleich er auch gegen *Lou Andreas Salomé* („Fr. Nietzsche in seinen Werken", Wien 1894) den entscheidenden Einfluss von Paul Ré auf Nietzsche nicht zugibt. *Georg A. Thieme* („Nietzsches Stellung zu den Grundfragen der Ethik", Bern 1899) verfolgt die Entwicklungsphasen Nietzsches an den Prinzipienfragen der Moral; eine allgemeine Darstellung desselben gibt ferner: *Theobald Ziegler*, „Geistige und soziale Strömungen des 19. Jahrhunderts", 2. Auflage, Bonn 1901. In lehrbuchmässiger Zusammenfassung: *Karl Vorländer*, Geschichte der Philosophie, 1. Aufl. Leipzig 1903 B. II. S. 499 und folgende; *R. Falkenberg*, „Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant". Leipzig 1907. S. 73—74

[1] *A. Fouillée*. La morale, l'art et la religion d'après Guyau. Eine biographische Skizze enthält ebenfalls *E. Carlebach*. „Guyaus metaphysische Anschauungen". Dissert. Würzburg 1896, welche sich auf genanntes Werk von A. Fouillée stützt. Fouillées Werk enthält im *Anhang* eine ausführliche Angabe der, über Guyau erschienenen Schriften und Kritiken, welche auf den grossen Eindruck von Guyaus Schriften sowohl in der französischen als auch in der ausländischen Literatur hinweisen.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

J. M. Guyaus Moralphilosophie.

Kapitel I.

J. M. Guyaus Studien und Schriften.

Einer von Guyaus Kritikern, Lionel Dauriac, äusserte sich einmal, Guyau sei „die komplizierteste und zugleich die harmonischste Philosophennatur gewesen, die je das Leben durchwandert habe“.[1] Man könnte hinzufügen, dass er dabei ein seltenes, wenn auch nicht einziges. Beispiel früher Reife gewesen ist. Umfassende und scharfe Verstandestätigkeit mit stimmungsvoller Temperamentsdichtung in sich verbindend, mit wissenschaftlichem Ernst und durchdringender Tiefe die moderne Evolutionstheorie erfassend, um sie in eine ethische Dichtung zu verwandeln, zu neunzehn Jahren von der französischen Akademie für sein Erstlingswerk gekrönt, zu 33 — tot, während dieses kurzen Zeitraums alle Gebiete des philosophischen Gedankens fruchtbar durchstreifend, steht er vor uns, als ein Bild merkwürdig früh emporgeblühter und früh, ja, für die denkende Menschheit vielleicht zu früh, dahingegangener geistiger Fruchtbarkeit und philosophischer Eigenart.

Die Bedingungen der Vererbung und der Erziehung scheinen sich bei ihm in ihren günstigsten Möglichkeiten verbunden zu haben. Sohn einer talentvollen Schriftstellerin (Guyaus Mutter, in zweiter Ehe Mme Alfred Fouillée, ist in Frankreich unter dem Pseudonym G. Bruno durch ihre pädagogischen Schriften bekannt, von denen eine von der französischen Akademie gekrönt worden ist), Stiefsohn und Zögling eines der umfassendsten, philosophischen Geister des heutigen Frankreichs, hat Guyau von zarter Kindheit auf den Samen

[1] L'Année philosophique 1891. *Lionel Dauriac.* Philosophes contemporains. J. M. Guyau S. 192.

Digitized by Google

geistigen Schaffens in sich aufnehmen können, der in ihm so reiche Früchte getragen. Er wurde 1854 am 28. Oktober in Laval geboren, wo er übrigens nur seine ersten drei Lebensjahre verweilte, und kam bald unter den Einfluss Fouillées, unter dessen Leitung sich seine Erziehung vollzog. Von äusseren Ereignissen und besonders stark einwirkenden äussern Erlebnissen hören wir in Fouillées Biographie von Guyau so gut wie garnichts; jedoch ist sein Leben, von früher Jugend an, reich an innern seelischen Schwankungen, an innerem Streben und intensiver geistiger Arbeit, in stetem Ringen nach einer einheitlichen Weltanschauung.

Von Anfang an scheinen seine Studien eine abstrakte, idealistische Richtung angenommen zu haben. Sein Denken ist, von früher Jugend an, auf metaphysische Spekulationen gerichtet, und das ist, wie wir später sehen werden, nicht ohne nachhaltigen Einfluss auf sein ganzes, späteres Weltbild geblieben.

Als Guyaus erste bevorzugte Meister in der Philosophie nennt Fouillée — Kant, Plato und den Stoiker Epiktet. Besonders scheinen die letzten zwei, Plato und Epiktet, Guyaus Interesse erregt zu haben und sie sind auch zum Gegenstand seiner eingehenden Studien geworden. Im Alter von 15 Jahren half Guyau Fouillée bei dessen bekannter Bearbeitung der platonischen Philosophie; der platonische Idealismus riss beide Denker mit sich fort. Guyau, der, wie erwähnt, Fouillée bei dessen Arbeit zur Seite stand, fügte seine eigenen Gedanken denen des Meisters hinzu und entwickelte eigenartige Anschauungen, von denen viele in geläuterter Form und wissenschaftlicher Umgestaltung sein späteres, philosophisches System beherrschten.[1] Der Einfluss des Platonismus auf Guyau war ein durchgreifenderer und für seine spätere Entwicklung ein wirkungsvollerer, als er es selbst vielleicht in späteren Jahren zugegeben hätte: eine dem antiken Dichterphilosophen kongeniale Denkernatur fühlte sich zum platonischen Eros hingezogen: „Die Liebe schien ihm, wie Plato", schreibt Fouillée, „die Seele der ganzen Natur zu sein. Wenn ihm die undurchdringliche Materie dem Triumphe des Eros als Hindernis entgegenzutreten schien, so hoffte er dennoch, dass, dank dem Fortschritt des Bewusstseins, sich ein jedes Wesen endlich erschliessen werde, um in Liebe aufzugehn."[2] „Tout vibra, tout vecut et dans l'atôme même quelque chose passa du grand concert des cieux. Car nul

[1] *A. Fouillée.* La philosophie de Platon. Siehe Einleitung zur 2. Auflage.
[2] *Derselbe.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 2.

Digitized by Google

n'était plus seul: le monde harmonieux avait une même âme, et tout y chantait: j'aime"[1], schreibt in seinen Jugendjahren der spätere begeisterte Verfechter einer, auf Liebe zur Natur und zur Menschheit, gegründeten Moral- und Religionsphilosophie. In dieser Zeit gibt Guyau noch öfters seine Gedanken in dichterischer Form wieder; Philosophie und Poesie sind eng mit einander verknüpft, was übrigens für seine ganze Denk- und Schreibart bezeichnend ist. Von Wichtigkeit ist ferner, dass Guyau sich in dieser ersten Phase seiner Entwicklung mit besonderer Vorliebe mit der neuplatonischen Emanationstheorie beschäftigte. Charakteristisch für ihn ist, dass er eine Umgestaltung derselben im optimistischen Sinne vorschlägt[2]: alle möglichen Grade des von uns erträumtem Guten sollen schon in einer unendlichen Reihe von Welten verwirklicht sein. Wir könnten keine Stufe des Seins oder des Guten begreifen, welche nicht schon verwirklicht wäre, oder, dank dem universellen Fortschritt, eines Tages nicht erreicht werden könnte.[3] Dieser in mystisch platonische Umhüllung gezwängte Evolutionsgedanke sollte jedoch schon recht bald bei Guyau eine ganz andere Ausbildung und Ausgestaltung annehmen.

Wir haben bereits erwähnt, dass Guyau in dieser Inkubationsperiode seines Denkens ausser Plato, auch den Stoikern, besonderes Interesse schenkte. Seine jugendliche Begeisterung entflammte für die antiken Verkünder der Soziabilität der Menschennatur. Auch hier war es die Idee der weltumfassenden, universellen Liebe, des Eros ins Ethische übertragen, die sein Gemüt fesselte. Er übersetzte Epiktets Schriften („Manuel d'Epictète") und fügte dieser Uebersetzung eine eingehende Studie über die stoische Moralphilosophie bei. Den universalistischen Zug der stoischen Ethik erfasste er mit besonderer Vorliebe, bekämpfte dabei ihren ethischen Rationalismus und Intellektualismus zugunsten einer Gefühlsmoral, eines, jeder Berechnung fernen Altruismus, einer unmittelbaren, nicht aus logischen Erwägungen fliessenden Hingabe an die Mitmenschen.

Merkwürdigerweise war es gerade das Studium des Stoizismus, das ihn auf entgegengesetzte Bahnen, d. h. zum Studium des antiken Gegenpols der Stoa, des Epikureismus, führte. Mit dem Studium des Epikureismus beginnt für Guyau zugleich ein neues Stadium seines Denkens, eine neue Periode des Strebens und Suchens: — das

[1] *J. M. Guyau.* Vers d'un philosophe: L'amour et l'atôme.

[2] Näheres bei *A. Fouillée*: La Philosophie de Platon. A. II.

[3] *Derselbe.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 3—4.

Ringen nach positiven Kriterien der Moralphilosophie, nach ihrer wissenschaftlichen Grundlegung und, damit verbunden, die Kritik supranaturalistischer, metaphysischer Voraussetzungen der Ethik. Das Studium des Epikureismus war bei Guyau mit demjenigen der gesamten neueren Moralphilosophie, insbesondere der englischen, mit dem des Darwinismus und Spencers Evolutionismus verbunden. Dadurch ist es zu erklären, dass mit ihm in Guyaus Denkweise eine neue Periode beginnt, zugleich die Periode der eigentlichen Ausbildung, seines Weltbildes, seines eigentlichen geistigen Schaffens. Guyaus hatte sich in die Werke Benthams, Mills, dann Darwins und Spencers vertieft; platonisch idealistische Gedankengänge werden durch entgegengesetzte durchbrochen; zu gleicher Zeit erfährt auch Fouillées Weltbild, unter dem Einflusse des Positivismus und des modernen Evolutionismus, einen starken Stoss abseits vom platonischen Idealismus. Und abermals scheinen beide Denker durch Bande gemeinsamer geistiger Arbeit und gemeinsamen geistigen Strebens in der Ausgestaltung ihres Weltbildes eng verknüpft. Platos Idealismus auf der einen Seite, die modernen Utilitarier und Evolutionisten auf der andern, moralische Vollkommenheit in übersinnlichen Welten oder natürliche Entwicklungsgeschichte hielten vor dem geistigen Auge beider Denker einander die Wagschale. Die transzendent-mystische Metaphysik wird der utilitarischen Moralphilosophie, Mills Positivismus, Spencers Evolutionismus entgegengestellt, und wenn auch bei der Mannigfaltigkeit der Einflüsse und dem Vorliegen hervorragender persönlicher Anlagen nicht anzunehmen war, dass das Weltbild beider Denker von einer von diesen Richtungen völlig aufgesogen werden könnte, so war doch eine bedeutsame Krise in ihrer Weltanschauung unausbleiblich: „In diesem langen Studium utilitarischer Systeme", schreibt Fouillée über Guyau, seine eigenen Worte anführend, welche in manchem seinem ersten Glauben und dem natürlichen Schwung seiner Grossmütigkeit so entgegengesetzt waren, machte er sich zur Pflicht ohne Furcht und Zagen seine Lebensarbeit von neuem zu beginnen, mit seiner Vergangenheit zu brechen, voll von jener grossen Ruhe, welche die Natur selbst in ihre Umwandlungen legt, ohne vor persönlichen Leiden, gebrochenen Vorurteilen und zerstörten Hoffnungen zurückzuschrecken".[1]

Ein klares Abbild dieser Umwandlung sehen wir in Guyaus Lyrik, die, wie die Poesie überhaupt, die gefühlsmässige Seite des

[1] *Derselbe*, La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 5.

Digitized by Google

Seelenlebens, welche bei Guyau so mächtig in den Vordergrund tritt, in ihrer Spontaneität am durchsichtigsten wiederspiegelt. In den von idealistischer Stimmung getragenen Gedichten, Anfangs der siebziger Jahre heisst es noch: „Oui, j'entrevois le but et la raison du monde, ou se mêlent pour nous dans une nuit profonde bien et mal, joie et peine, erreur et vérité.“ [1] usw. Im folgenden Jahrzehnt erschüttern skeptische Bedenken die Anwandlungen idealistischen Glaubens:

„Je ne suis pas de ceux qui peuvent oublier,
„Qu'un instant de bonheur fait sourire et fait croire . . (u. s. w.)
„Le doute restera dans mon cœur révolté“ . . . — [2]
u. s. w. (Le devoir du doute; vers d'un philosophe.) [2]

Aus dieser Periode der Umgestaltung der Denkweise stammt des 19jährigen Philosophen grosses, von der Akademie gekröntes Erstlingswerk über die Moral der Utilitarier von Epikur bis zur modernen, englischen Schule. 1878 erschien im Druck: „La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines“, welches Werk den endgültigen Bruch mit der Transzendenz bei Guyau wiederspiegeln soll: Epikur ist ihm der grosse Befreier der Menschheit vor den Fetischen des Uebersinnlichen, der erste Begründer einer die Menschheit vom Uebersinnlichen erlösenden Moralphilosophie. Und das ist um so bezeichnender, als Guyau sich in prinzipiellen Fragen der Ehtik schon in diesem Werke durchaus nicht rückhaltlos auf die Seite der Utilitarier stellt, ja er ebnet schon hier dem Evolutionsgedanken und der mit stoischen Einflüssen durchsetzten Soziabilitätstheorie den Weg, die später sein System beherrschten. Schon in diesem Erstlingswerke keimen die Ansätze zu der später von ihm in umfassender Weise ausgearbeiteten Soziabilitätslehre, welche den Utilitarismus durch die Betrachtung der progressiven Entwicklung altruistischer Gefühle im Individuum vertiefen und mit dem Entwicklungsgedanken verbinden sollte. Die Evolution der moralischen Gefühle, als Aufstieg zum Altruismus verstanden, sollte den Utilitarismus ergänzen und zugleich ablösen. Von diesem Gesichtspunkte aus sollte seine Studie über den Epikureismus eine neue Anwendung der Idee der Evolution sein: „die evolutionistische Moral, — so heisst es im Schlusswort der „Morale d'Epicure“, — welche

[1] Vers d'un philosophe, S. 57. Moments de foi. En lisant Kant, 1871.
[2] Ibid., S. 61—63. Le devoir du doute 1880.

Digitized by Google

man in gewissem Sinne als eine Weiterentwicklung des Epikureïsmus betrachten kann, bietet zu gleicher Zeit auch die beste Kritik desselben; sie zeigt die Unzulänglichkeit des Prinzips des reinen Egoismus, die Unzulänglichkeit, welche schon bei Epikur und den römischen Epikuräern zutage tritt“ [1] usw.

Ein Jahr nachdem „La morale d'Epicure“ im Druck erschienen war, kam die Fortsetzung dieses Werkes heraus: „La morale anglaise contemporaine“, nach der Meinung Pollocks, das bedeutendste Werk, das über die gesamte englische Moralphilosophie geschrieben worden. Spencer selbst äusserte in einem Briefe an Guyau seine grösste Anerkennung desselben. Spencer hatte, wie bekannt, zu der Zeit seine „Prinzipien der Etik“ noch nicht veröffentlicht. Seine „Data of Ethics“, erschienen 1879, im selben Jahre, in dem Guyau seine „Morale anglaise contemporaine“ veröffentlichte. „Ich hatte keine Ahnung, schrieb Spencer in dem obenerwähnten Briefe an Guyau, dass es möglich gewesen wäre, nach den Werken, welche ich veröffentlicht habe und den Bemerkungen, welche sie zufällig über die Ethik enthalten, meine Theorie so vollkommen nach all ihren Gesichtspunkten zu konstruieren.“ [2] Guyaus Grundideen, welche in „La morale d'Epicure“ angebahnt sind, finden hier ihre weitere Ausführung. Dem Zurückführen aller Moral auf Berechnung, wie wir es bei Bentham, auf Vorstellungsassoziation, wie wir es bei Hartley finden, stellt Guyau eine Theorie des Altruismus entgegen, der zu Folge alle Moral als Produkt einer Evolution, einer Erweiterung des menschlichen Gemütslebens anzusehen ist. Dieser Evolution liege der natürliche Drang des Menschen zugrunde, seine Tätigkeit mit der Anderer, sein Wohl mit dem Anderer zu verbinden. Was von der englischen Schule als Egoismus und Selbsterhaltungstrieb angesehen wird, ist nach Guyau nichts anderes als eine niedrigere Stufe der Lebensentfaltung der Persönlichkeit; auf einer höheren Stufe der Entwicklung drängt diese Entfaltung zum Altruismus. So tritt auch in diesem Werke der stoische Glaube an die Soziabilität der Menschennatur modifiziert durch die Spencersche Evolutionstheorie zutage.

Schon 1878 hatten sich bei Guyau die ersten Spuren des Lungenleidens gezeigt, das ihn dem frühen Tode entgegenführte, als er mit unermüdlicher Energie und Leistungsfähigkeit an die Bearbeitung derjenigen Probleme herantrat, welche den Kern seines

[1] La morale d'Epicure, S. 234, 4me édition.

[2] *A. Fouillée*, La morale, l'art etc., S. 89.

Digitized by Google

eigenen philosophischen Systems bilden sollten. An der Kritik der Philosopheme der englischen Schule hatte er sein eigenes Weltbild heranreifen sehen. — Unbeirrt durch schwere physische Leiden, mit Resignation dieselben vor seinen Angehörigen verbergend, arbeitete er unermüdlich weiter an der umfassenden Ausgestaltung seiner Weltanschauung. „Das Leben," sagte einmal Guyau, „ist Fruchtbarkeit"; „Vie, c'est fécondité, et réciproquement, la fécondité c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence";[1] und so drückte er denn, mit dem Tode ringend, seinem eigenen Leben den Stempel der grössten, geistigen Fruchtbarkeit auf. 1881 erschienen „Les vers d'un philosophe", in welchen der enge Zusammenhang von Denken und Dichten bei Guyau in markanter Weise vor Augen tritt; 1884 „Les problèmes de l'esthétique contemporaine", welche ebenfalls Spencers Aufmerksamkeit auf sich lenkten und nicht ohne Einfluss auf die ästhetischen Ansichten Tolstois gewesen zu sein scheinen; 1885 — „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction", welche Nietzsche mit zahlreichen Randbemerkungen versah, und welche jedenfalls einen Markstein in Guyaus geistigem Schaffen bildet, weshalb wir schon hier ihren Inhalt kurz streifen müssen.

In dieser Zeit scheint nämlich bei Guyau die erste, stoisch-platonische Schicht wieder stärker in den Vordergrund zu treten, wozu Fouillées Theorie der „idées-forces" viel beigetragen haben muss. Wir wissen, dass Fouillée um diese Zeit in seinem umfassenden Einheitsbedürfnis die grossangelegte Versöhnung, die eigenartige Synthese von platonischem Idealismus und modernem Evolutionismus, welche seine Theorie der „idées-forces" besiegelte, vollzog.[2] Der gedankliche Inhalt der „idées-forces" ist zwar schon in dem Werke „La liberté et le déterminisme" vom Jahre 1872 in grossen Zügen entworfen; den Ausdruck „idées-forces" gebraucht Fouillée zum ersten Male erst 1879 in den Artikeln der „Revue philosophique", von wo an die „idées-forces" sein ganzes System beherrschen. Die Aufnahme der „idées-forces" in die Moralphilosophie tritt bei Guyau erst nach dem Jahre 1879, in der „Esquisse d'une morale" vom Jahre 1885 in den Vordergrund. Von dieser Zeit an scheint die

[1] Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 2me édition. S. 101.

[2] Den vorwiegend synthetischen Charakter von Fouillées System sowie die Bedeutung des Platonismus einerseits, des Evolutionismus andererseits für dessen Ausgestaltung betont *Dr. Pasmanik*. „A. Fouillées psychischer Monismus". „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte." 1899.

Digitized by Google

Theorie der „idées-forces“ Guyaus Denken seine endgültige Prägung zu geben, seine letzte Biegung zu verleihen. Die „idées-forces“ werden zum Bestandteil der Moralphilosophie; in seiner posthumen „Education et Hérédité“ treten sie ebenfalls hervor. (In seiner Aesthetik und Religionsphilosophie spielen sie indessen keine Rolle.) Zu gleicher Zeit sind in der „Esquisse d'une morale“ skeptische und positivistische Elemente bei Guyau durchaus noch nicht geschwunden, ja, er widmet einen beträchtlichen Teil dieses Werkes der Kritik metaphysischer Moralsysteme und sucht selbst uns eine auf positiver, wissenschaftlicher Forschung, auf naturalistischer Basis beruhende Lehre zu geben.

Zugleich finden wir in diesem sowie in den nächstfolgenden letzten Werken Guyaus noch ein Prinzip deutlicher als zuvor hervorgehoben, ein metaphysisches, romantisches zugleich voluntaristische Tendenzen bergendes Element, das seinen Werken eine vollkommen eigenartige Färbung verleiht. Schon in den vorangegangenen Werken hatte Guyau es klar ausgesprochen; in der „Esquisse d'une morale“ entwickelt er es vollends: es ist das Prinzip des Lebens. Von diesem ausgehend sucht Guyau die Entstehung der Moral ebenso wie die der Kunst, und dann der Religion, zu erklären. Dem klassischen, ethischen Intellektualismus entgegentretend, den er übrigens schon in seinem Verhältnis zur römischen Stoa bekämpft hatte, verlegt er in das Wachstum des Lebens, als dessen unmittelbares, natürliches Produkt — den Altruismus. Die Liebe zu den Mitmenschen ist keine weise Berechnung, sie ist die höhere Stufe einer natürlichen Evolution der Psyche, ebenso wie die Sehnsucht nach dem Transzendenten das Verlangen des Menschen ist, seine Persönlichkeit immer mehr zu erweitern, sich eins zu fühlen mit der Natur, mit dem ganzen Weltall. In diesem Lebensprinzipe verschmilzt bei Guyau Moral, Religion, Kunst in einer grossen Dichtung der natürlichen Soziabilität des Menschen, welche er zum Ausgangspunkt seiner Lehre macht. Für die Kunst bestreitet Guyau von diesem Standpunkte aus die Schiller-Kant und -Spencersche Ansicht, der zufolge die Anfänge der Kunst im Spiel zu suchen seien. In der Moral fällt das Prinzip der Soziabilität mit dem der Lebensentfaltung zusammen.

Auf die einzelnen Bestandteile des Lebensprinzipes, mit dem auch, wie wir später sehen werden, das Prinzip der Persönlichkeit zusammenhängt, werden wir noch näher zurückkommen; hier sei

Digitized by Google

nur soviel bemerkt, dass Guyaus grosse Eigenartigkeit hierbei doch nicht einen gewissen Anklang an die deutsche Romantik ausschliesst, welche in Schellings Behandlung des Lebens als eines Zentralphänomens ihren philosophisch geformten Ausdruck fand. Von Schelling liessen sich die Fäden leicht zu Coleridge, von diesem zu Spencer, der Guyaus Weltbild beeinflusst hatte, ziehen.[1] Auch eine direkte Einwirkung Schellings bei Guyaus Studium der neueren Philosophie, welche durch Fouillées bekannte Geschichte der Philosophie eine eingehende Bearbeitung erfahren, ist anzunehmen: gelegentlich erwähnt Guyau Schellings Stellungnahme zu philosophischen Problemen (siehe „L'irreligion de l'avenir", S. 465). Seitdem Spencers Autobiographie erschienen ist, sind wir nicht mehr im Unklaren darüber, inwiefern die romantische Persönlichkeitsphilosophie jedenfalls auf Spencers Denken eingewirkt hatte.[2] Ob direkt oder indirekt, Guyau und Spencer, der Dichterphilosoph und der strenge Systematiker, der Romantiker in der Philosophie und ihr Klassiker, beide schliessen sich in gewisser Weise an die Individuationslehre der deutschen Romantik an. Bei Guyau wird der dichterische Zug der Romantik, die ästhetische Seite des Schellingschen Hylozoismus wieder lebhaft aufgegriffen und das Schellingsche All-Leben, das Leben als Urphänomen wird in eigenartiger, stimmungsvoller Paarung von Philosophie und Dichtung weitergesponnen.[3]

---

[1] Eine logische Kontinuität zwischen Schelling und Spencer sucht *Lazar Roth* „Schelling und Spencer", Diss. 1901, „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte", festzustellen.

[2] Ueber den Eindruck von Coleridges „Idea of Life", dessen Inhalt sich im Wesentlichen an Schelling anlehnt, schreibt *H. Spencer:* „Die Individuationslehre fesselte mich und wurde ein Faktor meines Denkens." *Herbert Spencer.* Eine Autobiographie. Deutsch von L. und H Stein. Stuttgart 1905. Bd. I. S. 209.

[3] Auf die Verwandtschaft Guyaus mit der deutschen Romantik hat zuerst unseres Wissens *Dwelshauvers* in dem Berichte der „Société française de Philosophie", „L'idée de vie d'après Guyau" hingewiesen, was *A. Fouillée* zu seinem Artikel: „La doctrine de la vie chez Guyau, son unité et sa portée" in der Revue de Métaphysique et de Morale, Juli 1906, veranlasste, der sich auch auf *Christophe* bezieht, welcher schon vorher 1901 in einigen Artikeln der „Revue de Methaphysique et de Morale" Guyaus Prinzip von der erkenntnistheoretischen Seite beizukommen suchte.

G. Aslan, der sich von einem *Dwelshauvers* entgegengesetzten Standpunkte, dem positivistischen, gegen Guyau wendet, sprach sich in der Diskussion seiner „Thèses de Doctorat" vom 6. April 1906 über Dwelshauvers dreifache Konzeption des Prinzips des Lebens bei Guyau, als über eine zu künstlich konstruierte aus. (Siehe Revue de Metaph. et de Morale, Juillet 1906, Supplément S. 14) wobei

Nach 2 Jahren (1887) erschien „L'irréligion de l'avenir", nach der Meinung Harald Höffdings, das grösste und merkwürdigste Werk des jungen Denkers. Diesem sollten noch drei Werke folgen: „L'art en point de vue sociologique", in welchem Guyau die Anwendung des soziologischen Standpunktes in der Aesthetik versucht, „Education et Hérédité", eine eingehende, von der Idee der Vervollkommnung der Vererbung durch die Erziehung getragene, sozial-pädagogische Studie und „La genèse de l'idée de temps", eine erkenntnistheoretische Studie, in welcher Guyau gegen Kant den Zeitbegriff auf Erfahrung und Evolution der menschlichen Psyche zurückzuführen sucht, und welche, in den heutigen Tagen, als eine der interessantesten Gegeninstanzen des Neukantianismus betrachtet werden kann; da ereilte der Tod den jungen Philosophen am 31. März 1888. Noch am Vorabend hatte Guyau einige Beiträge zu den Schriften diktiert, die nach seinem Tode von Fouillée mit liebevoller Sorgfalt herausgegeben wurden.

Hier ist noch zu bemerken, dass gerade Guyaus letzte seit dem Jahre 1886 erschienenen Werke („L'irréligion de l'avenir", „L'art au point de vue sociologique" und „Education et Hérédité") neben der Ausgestaltung des Prinzips der Lebensentfaltung die Spuren eingehender soziologischer Studien tragen; Guyau bezeichnet sie selbst als „Etudes sociologiques". Wenn auch von einem direkten Umschwung nach soziologischer Seite hin, bei der Einheitlichkeit seiner Weltauffassung und dem engen inneren Zusammenhange aller seiner Werke, keine Rede sein kann, so überragen doch die letzteren alle anderen an wissenschaftlicher Tiefe seiner soziologischen Exkurse und umfassender philosophischer Grundlegung seiner Ausführungen.

Zur Charakteristik der Vielseitigkeit seiner Interessen und seines Könnens sei hier noch erwähnt, dass er noch einige spezielle pädagogische Schriften veröffentlicht hat, wie: „Première année de lecture courante" und „Année préparatoire de lecture." Auch in der Musik war Guyau zu Hause und hinterliess einige feinsinnige Kompositionen, die sich in völligem Einklang mit der Harmonie seines Styles in Poesie und Prosa befinden sollen.

---

jedoch seine eingehende Untersuchung „La morale selon Guyau" 1906, Alcan, Paris, den metaphisischen Charakter von Guyaus Lehre hervorhebt.

Digitized by Google

Kapitel II.

Das Prinzip des Lebens als Grundlage der Moral.

Wie wir aus Guyaus Jugendstudien ersehen konnten, waren es hauptsächlich zwei Elemente, die für seine Weltanschauung von Bedeutung waren: einerseits die stoische Lehre von der Soziabilität der Menschennatur, in der er jedoch den klassischen, ethischen Intellektualismus bekämpfte; andrerseits — Darwins und Spencers Evolutionstheorie. Aber für die endgültige Ausgestaltung von Guyaus Weltanschauung kam ausser der, wie wir bereits erwähnt haben, später hinzugetretenen Theorie der „idées-forces" noch ein Element in Betracht: seine vollkommen eigenartige Lehre von der Expansion des Lebens, das Prinzip der Lebensentfaltung; trotz der erwähnten Anklänge an die deutsche Romantik, glauben wir dessen Ursprung doch hauptsächlich in den Bedingungen seiner individuellen Psyche suchen zu müssen.

J. M. Guyau war, wie wir wissen, durch sein Lungenleiden zum frühen Tode verurteilt; und Guyau liebte, wie viele seiner Leidensgenossen, umsomehr das Leben. Selbst dem nahen Tode entgegensehend, setzt er doch alle Hoffnungen in das Leben, blickt mit Zuversicht in die nahende Zukunft des Menschengeschlechtes, und glaubt tief und innig an die Verwirklichung der höchsten ethischen Ideale, und zwar durch nichts anderes, als durch die stufenweise Entfaltung des von ihm so sehnsüchtig geliebten Lebens, welches ihm so rasch entzogen werden sollte. Das Leben ist ihm primär, Alles in sich schliessend, Alles umfassend und Alles erzeugend. Das Leben ist ihm unmittelbare Empfindung, welche keiner weitern Analyse bedarf, das jedem unmittelbar Bekannte; das Leben ist für Guyau das erste und letzte Prinzip der Philosophie, wie es etwa für Spinoza die eine, ewige Substanz ist. Wie Descartes aus dem „cogito" seine Philosophie abzuleiten sucht, so legt Guyau die Tatsache des Lebens, aller Erkenntnis zu Grunde, und so könnte man denn sagen, „Je me sens vivre, donc je suis",[1] sei demnach die unbedingte Vor-

[1] *A. Fouillée.* La doctrine de la vie chez Guyau. Revue de Métaph. et de Morale. Juillet 1906. S. 519.

Digitized by Google

aussetzung seines Systems. — „Primo vivere, deinde esse, posse, agere, velle, sentire, cogitare etc — diese Auffassung ist für Guyau die wissenschaftlichste und philosophischste zugleich," — schreibt über ihn Fouillée.[1] „Er betrachtet die Idee des Lebens als fundamentaler als diejenige der Kraft, welche nur ein Extrakt und ein Abstraktum aus der ersteren ist; sie ist für ihn ursprünglicher, als die der Bewegung des unbelebten Abrisses des Belebten, als die der Existenz selbst, weil die einzige Existenz, welche wir unmittelbar erkennen, unser Leben ist . . ."[2] Wir können das eine oder das andere Moment aus dessen Fülle herausgreifen, und doch bleibt das Lebensgefühl der einzige Born, aus dem wir schöpfen. Das religiöse Gefühl, das moralische Streben, das künstlerische Schaffen, Alles spriesst aus dieser einzigen Macht, welche in uns ist: „Vom ersten Erzittern des Embryos im Mutterschosse, bis zum letzten Atemzuge des Greises, hat jede Bewegung das Leben in seiner Entwicklung zur Ursache; diese universelle Ursache unserer Handlungen ist, von einem anderen Gesichtspunkte, zugleich auch derer stete Wirkung und Ziel . . ." „Die Tendenz im Leben zu verharren, ist das unbedingte Gesetz des Lebens, nicht nur beim Menschen, sondern bei allen lebenden Wesen, vielleicht sogar beim letzten Atom des Aethers, denn die Kraft ist wahrscheinlich, nur eine Abstraktion des Lebens. Diese Tendenz ist, zweifellos, gleichsam der Rückstand des universellen Bewusstseins, umsomehr, als sie das Bewusstsein selbst umfasst und überschreitet. Sie ist also die ursprünglichste Realität und das unvermeidliche Ideal zugleich."[3]

Als Hauptprinzip, als Zentralphänomen wird das Leben auf diese Weise zum eigentlichen Ausgangspunkte des Systems erhoben. Eine Apologie des Lebens wird zum Leitmotiv der Gedankendichtung eines zum Tode Verurteilten, die aus einem intensiv gesteigerten Lebensgefühle erwächst, welches sich, in tragischer Weise gerade da am ausgesprochensten kund gibt, wo ein physisches Leiden am grausamsten an der Lebenskraft nagt: „Leben ist höher als Erkennen". „Vivo ergo cogito." „Memento vivere!" — sagt einmal von derselben Stimmung der Lebenssehnsucht und Lebensbejahung getragen, Friedrich Nietzsche. Auch hier ist es der Kampf mit der Krankheit, in welchem sich die Lebensenergie emporschwingt; auch hier ist es das Grenz-

[1] Ibid. S. 539

[2] *Derselbe*, Nietzsche et l'immoralisme. S. 10.

[3] Esquisse d'une morale. S. 87 und 88

Digitized by Google

territorium zwischen Gesundheit und Krankheit, das sich, wie Harald Höffding es einmal betont, für die Philosophie als besonders fruchtbar erwiesen hat.[1]*

Von Guyaus Kritikern der verschiedensten Richtungen wird in der neueren philosophischen Literatur in Frankreich hervorgehoben, dass das Prinzip des Lebens aus einem intensiven, gesteigerten Lebensgefühle entspringend, sich bei Guyau zu einer, ihrem Wesen nach, metaphysischen Auffassung steigert. Dem entgegen suchte A. Fouillée wiederholt hervorzuheben, dass das Prinzip des Lebens bei Guyau, seiner allgemeinen Basis und seiner umfassenden Tiefe und Vielseitigkeit wegen, von einer Konstellation rein metaphysischer Natur vorteilhaft absticht. Das methodologische Verfahren in Guyaus System, und hiermit auch die Frage, hinsichtlich des metaphysischen Charakters seiner Lehre, wird von uns im 4. Kapitel unserer Untersuchung behandelt werden. Hier sollte nur festgestellt werden, dass die Wertung des Lebens bei Guyau, in der begreiflichsten Weise aus seiner persönlichen Gemütsstimmung fliessend, schon deshalb

---

[1] *Harald Höffding.* Moderne Philosophen. S. 130.

* *Anmerkung.* Für eine spezielle Nietzsche-Forschung könnte es von Interesse sein, dass die Verherrlichung der Intensivität des Lebens und der Lebensenergie bei Nietzsche, nicht ohne Beziehung zu derselben bei Guyau steht*: Nietzsche und Guyau befanden sich nämlich zu gleicher Zeit in Nizza und Mentone; zwar kannte Guyau, wie A. Fouillée uns berichtet, Nietzsche selbst dem Namen nach nicht. Nietzsche aber war im Besitze von Guyaus „Esquisse d'une morale", die er daselbst in Nizza in der „Librairie Visconti" gekauft haben konnte, und später auch von „L'irréligion de l'avenir". Diese beiden Werke hatte Nietzsche mit zahlreichen Noten versehen, worüber uns das Weimarer Nietzsche-Archiv unterrichtet. Die „Esquisse d'une morale" erschien, wie bekannt, 1885. „Jenseits von Gut und Böse" wurde während des Winters 1885—1886 in Nizza geschrieben und erschien im August 1886. Ohne Zweifel waren Nietzsches moral-philosophische Gesichtspunkte schon in den vorhergehenden Jahren scharf genug ausgebildet und markiert worden, als dass von einer Abhängigkeit Nietzsches von Guyau in der Wertung der Intensivität des Lebens die Rede sein könnte. Jedoch ist eine starke Anregung nicht zu übersehen, die Nietzsche von Guyaus „Esquisse d'une morale" erfahren hat.† Von den meisten Nietzsche Kommentatoren deutscher Zunge wird dieselbe nicht erwähnt; A. Fouillée macht uns auf sie in oben angeführtem Werke aufmerksam.

* *A. Fouillée.* Nietzsche et l'immoralisme. S. IX.
† Ibid. S. IX—X.

ein markantes Charakteristikum seines Systemes bildet. Und ebenso wie die Wertung des Lebens ist es, mit ihr verbunden, noch ein Gedankengang, der in den eigentümlichen Momenten seiner Persönlichkeit seinen Ursprung nimmt und für die allgemeine Betrachtung seines Philosophems von Wichtigkeit ist; wir meinen seine Altruismuslehre.

A. Fouillée charakterisiert einmal in seiner biographischen Skizze Guyaus Gesinnung als einen, durch expansive Güte und lächelnde Liebe verklärten Stoïcismus. Mit der Grossmut, der ein Verzichtender und Leidender die resignierte Stimmung einer grossen Entsagung dankte, legte Guyau, die Verleugnung egoistischer Bestrebungen, die Hingabe an die Mitmenschen seinem ethischen Bekenntnis zu Grunde; so gab er uns, um mit *Tarde* zu sprechen, ein neues Evangelium, „welches ebenfalls wie das Andere auf der unumschränkten Allmacht der Liebe beruht“[1]: Die möglichst umfangreiche Lebensentfaltung schliesst alle Tugenden sozialen Charakters in sich ein; sie führt den Menschen zu den erhabensten altruistischen Handlungen aus natürlichem Drang, ohne dass ein heteronomes, gewöhnlich utilitaristisches und intellektualistisches Moment, wie es bis jetzt die Vorstellungen von Pflicht und Vergeltung gewesen sind, hinzutreten müsste. Wie Kunst und Religion, so ist auch die Moral ein Ueberschuss an Lebenskraft, ein Ausfluss der Lebensenergie, die in einer, dem Egoismus entgegengesetzten Richtung wirkt, weil das Leben das Bedürfnis der Expansion in sich birgt. Die Entfaltung des Lebens besteht in einer Erweiterung der Gefühle, in einem Hinausschreiten aus dem engen Kreise individueller Wünsche und Bestrebungen. Das Leben muss sich weiter entwickeln, um bestehen zu können. Diese Weiterentwicklung ist eine Sozialisierung der Genüsse; altruistische Gefühle und Handlungen sind notwendige Folgen der natürlichen Evolution der menschlichen Psyche: „Das Leben ist nicht nur Ernährung, es ist Produktion und Fruchtbarkeit; leben heisst aus sich herausgeben, ebensowohl wie es ein in sich Aufnehmen ist . . .“[2] „Das Leben des Individuums ist expansiv, weil es fruchtbar ist, und es ist fruchtbar, weil es Leben ist. Vom physiologischen Standpunkte ist es das Bedürfnis des Individuums, sich in einem andern Individuum fortzupflanzen; dieses andere Individuum wird zur Bedingung unsrer selbst. Das Leben ist wie das

[1] *G. Tarde.* Revue philosophique 1889. S. 183.

[2] Esquisse d'une morale. S. 247.

Digitized by Google

Feuer, es erhält sich nur, indem es sich ausbreitet. Und vom Geiste ist das nicht weniger richtig, als vom Körper. Der Geist kann ebensowenig wie die Flamme in sich geschlossen existieren; er ist da um zu leuchten; dieselbe Kraft der Entfaltung finden wir im Gefühlsleben; wir müssen unsere Freuden, ebenso wie unsern Schmerz teilen; unserem ganzen Wesen nach sind wir sozial.“ [1] Im lebenden Wesen ist eine Energie, eine Akkumulationskraft vorhanden, die sich äussern, die sich entfalten muss.. Eine moralische Fruchtbarkeit, die mit derjenigen des Lebens zusammenfällt, führt den Menschen von den niedrigeren Stufen der Selbstliebe, zu den höchsten Aeusserungen der Nächstenliebe und Selbstaufopferung. Auf je höherer Entwicklungsstufe das Individuum sich befindet, desto intensiver lebt es, desto expansiver wird es. Der Mangel der Soziabilität wird zu einer Verneinung des Lebens, so wie die höchste Soziabilität, dessen notwendige Aeusserung ist. „Der Egoismus, schreibt in dichterischer Begeisterung Guyau, ist die ewige Illusion des Geizes“. Aber die Natur geizt nicht, mit dem Leben selbst ist die Notwendigkeit seiner Soziabilität verbunden; „il faut fleurir, la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine“.

Die Romantisierung der Soziabilität fusst auf diese Weise bei Guyau auf einer ganz bestimmten und klar ausgesprochenen Auffassung der Lebensentfaltung, als eines natürlichen Aufstieges zum Altruismus; die Expansivität seiner eigenen Natur wird bei ihm zur eigentlichen Substanz der Ethik erhoben, zur allgemeinsten Voraussetzung, zum Gesetze der Menschennatur gestempelt. „Wo es sich um grosse Probleme der Bestimmung des Menschen handelt, bemerkt einmal Guyau (siehe: Vers d'un philosophe. Préface), kann man sagen, dass ein jeder von uns, ebensosehr mit dem Herzen, als mit dem Kopfe philosophiert.“ Und auch auf ihn könnte man in der Ausführung der Wertungsprobleme diesen Worten ihre Anwendung nicht versagen; dasselbe Streben nach Lebensbejahung, welches sich bei Fr. Nietzsche in krankhafter Spannung des Selbstbehauptungsdranges, in der Deutung der Intensivität des Lebens als „Willens zur Macht“, als Kampfes um die Elite, einer individualistisch-solipsistischen Richtung in der modernen Moralphilosophie dient, behandelt Guyan, die Expansivität seines eigenen Ichs als Stützpunkt einer neuen Ethik hypostasierend, im Sinne einer ausgesprochenen universalistischen Tendenz, wobei sich diese bei ihm mit dem poetischen Schwung einer Gefühls-

[1] Ibid. S. 246.

Digitized by Google

dichtung paart, die wir schon einmal in begeisterter und begeisternder Dichterphilosophie haben erwachsen sehen: sich der Philosophie des Herzens, dem Bedürfnis des Gemütes ergebend, schrieb einst *Novalis:* „Jeder Mensch ist eine kleine Gesellschaft". „Gemeinschaft, Pluralismus ist unser innerstes Wesen." „Schmerz und Lust sind Folgen einer Sympathie." Und desgleichen ruft *Fr. Schlegel,* Fichtes Ich-Lehre umformend, aus: „Das Ich soll mitgeteilt werden." „Gesellschaft soll sein." „Geist ist innere Geselligkeit, Seele ist verborgene Liebenswürdigkeit" u. s. w.[1]

Und doch steht Guyaus Expansivitätslehre nicht in der ursprünglichen Lyrik der deutschen Romantik vor uns; Guyau lässt die Romantik der Liebe nicht unmittelbar aus der Stimmung der Hingabe und der Eigenart seines Seelenlebens fliessen; er sucht nach weit von der Romantik entlegenen Kriterien seiner Lehre. Voll wissenschaftlichen Ernstes und wissenschaftlicher Gedankenschärfe, die sich in so eigentümlicher Weise mit seiner dichterischen Begeisterung paarte, strebte er nach naturalistischer Begründung seiner Gesichtspunkte in der modernen Forschung. Seine Lehre sollte sich auf biologische und psychologische Betrachtungen stützen, sie sollte nichts weniger als romantisch, eine naturalistische Weltanschauung zur Basis haben. Das Prinzip des Lebens und seine Anwendung bedurfte nach Guyau einer Rechtfertigung vom Standpunkte der modernen Wissenschaft, und diese sucht Guyau ihr von seinem Standpunkte aus zu geben. Wir gehen hiermit zu denen von Guyaus Betrachtungen über, in denen er den naturalistischen Charakter seines Systems durch biologische Analogien zu sichern suchte.

Wenn wir, führt Guyau aus, dem Entwicklungsgange der Lebewesen folgen, werden wir finden, dass in der elementaren Zelle, die Fortpflanzung die Form der einfachen Teilung annimmt. Auf höherer Stufe entwickelt sich eine Art Arbeitsteiluug und die Funktion der Fortpflanzung kommt nur bestimmten Zellen zu eigen. Auf der fortschreitenden Stufe der Organismen wird der Zeugungsakt an zwei Geschlechter verteilt. Diese Betrachtung zum Ausgangspunkt seiner Folgerungen heranziehend, findet Guyau, dass mit der Geschlechtszeugung auch in der Moral, so zu sagen, eine neue Phase der Entwicklung beginnt: „Der individuelle Organismus hört auf isoliert zu sein; sein Schwerpunkt verschiebt sich immer mehr und wird sich in der

[1] Hierzu *Karl Joel.* „Nietzsche und die Romantik" S. 6—7.

Digitized by Google

Zukunft immer mehr verschieben".[1] Bei den niederen Lebewesen ist die Sphäre der Betätigung begrenzt; je höher ein Lebewesen ist, desto umfangreicher wird der Kreis seiner Betätigung, desto mehr greift sein Leben in dasjenige anderer. Die Evolution bringt uns mit der Kompliziertheit der Organisation, die Erweiterung der Bedürfnisse und damit verbunden die Sozialierung der Persönlichkeit, den sich immer steigernden Altruismus. Auf diese Weise sind moralische Gesetze — biologische Gesetze; in der biologischen Entwicklung des Lebens liegt das Kriterium ihrer Gültigkeit; das Leben strebt danach sich zu erhalten; darum aber strebt es danach sich zu erweitern. Sollte der Egoismus als Aeusserung des Selbsterhaltungstriebes auch der Ausgangspunkt der Entwicklung sein, so kann das Individuum in ihm dennoch nicht verharren, denn das Gesetz der Lebensentwicklung, auf das Gebiet des Moralischen übertragen, muss zum Siege des Altruismus führen.

Auf diese Weise glaubt Guyau ein moralisches Gesetz an ein biologisches Gesetz herangerückt zu haben. Sich auf diese Auffassung der Moral stützend, will er einen absoluten moralischen Wert gewonnen haben, der aus den Gesetzen der biologischen Entwicklung des Lebens abgeleitet ist und deshalb realwissenschaftlich sanktioniert werden kann. Mit dieser naturalistisch-gefärbten Wertung des Altruismus ist auch Guyaus Kritik früherer religiöser und metaphysischer Moralsysteme eng verknüpft, durch welche er die Darlegung seiner eigentlichen Lehre einleitet, und welcher er einen grossen Teil seiner „Esquisse d'une morale" widmet. Dabei ist von vorne herein in's Auge zu fassen, dass Guyau aus Rücksicht psychologischer Verwandtschaft der Systeme metaphysische Moralsysteme von ihren theologischen Elementen nicht immer streng absondert; der Glaube an Unsterblichkeit und dies- oder jenseitige Vergeltung, auf den es Guyau hauptsächlich ankommt, fällt in das Bereich der Metaphysik ebenso wie in dasjenige der Theologie, und so liegt es Guyau daran, die Ethik von Metaphysik und Theologie zugleich unabhängig zu machen. Dabei sind es zwei Tendenzen, die die Kritik der theologischen und metaphysischen Ethik durchdringen. Einerseits, wie erwähnt, das Streben nach einer naturalistischen Grundlage der Moral, der zufolge er moralische Gesetze aus biologischen abzuleiten versucht, und darin sich Spencer nähert, ja vollkommen unter Spencers Einfluss zu stehen scheint; andrerseits jedoch eine zweite Unterströmung,

[1] Esquisse d'une morale. S. 96.

Digitized by Google

die Guyau wieder entscheidend von der naturalistischen Moralphilosophie trennt, und seine individuelle Eigentümlichkeit scharf hervorrückt; dies ist ein Moment in seiner Kritik theologischer und metaphysischer Moralsysteme, eine ihr zu Grunde liegende Forderung, welche alle biologischen Gesetze antizipiert, und den Gang seiner Untersuchung von vorne herein beeinflusst, seine ursprüngliche, absolute Wertung des Altruismus. Für Guyau erwächst die Frage, und das ist für seine Kritik metaphysischer und theologischer Moral das Entscheidende, was bietet der Glaube an Unsterblichkeit und Vergeltung dem natürlichen Altruismus der Menschen? fördert er ihn, oder wirkt er ihm entgegen? oder, anders ausgedrückt, ist eine theologische, metaphysische Moral, wenn sie an den Vergeltungsglauben gebunden ist, auch moralisch? Dass diese Kardinalfrage Guyaus ganzer Untersuchung bestimmend zu Grunde liegt, und für seine Betrachtungen und Schlüsse in der Beurteilung theologischer und metaphysischer Ethik massgebend ist, ist schon aus seiner Kritik des metaphysischen Optimismus und Pessimismus zu ersehen, die er allen ferneren Erörterungen vorausschickt.

Hiermit stehen wir vor einer der tiefgreifendsten und tiefgehendsten Analysen, die aus Guyaus Feder geflossen; die positivistische Entsagung aller metaphysischen Deutung der Natur ist für ihn ebensowenig Dogma, wie eine Metaphysik für ihn Wahrheit ist. Allgemeine metaphysische Hypothesen werden von Guyau in ihrem intimen Bande mit der menschlichen Psyche mit meisterhafter Hand gezeichnet und auf ihren ethischen Untergrund geprüft. Um eine eingehende Wiedergabe seiner feinsinnigen, durch die merkwürdige, von seinen schärfsten Kritikern anerkannte Innigkeit getragenen Ausführungen, kann es sich hier nicht handeln; im Grossen und Ganzen liesse sich sein Gedankengang folgendermassen darstellen: Der metaphysische Pessimismus in der Moral, welcher die Lust verurteilt, und darin hält sich Guyau an Spencers Naturalismus, widerspricht den Tatsachen der Biologie, welche uns lehren, dass ein Ueberschuss von Unlustgefühlen das Merkmal einer Anomalie ist, welche früher oder später den Tod des betreffenden Individuums herbeiführt, und dass deshalb nur diejenigen Individuen leben können, bei denen Lustgefühle prävalieren. Gegen den metaphysischen Optimismus hingegen, hat Guyau unter andern Argumente, die nicht unmittelbar auf biologische Tatsachen zurückgreifen. Der metaphysische Optimismus, der alles Bestehende rechtfertigt, der nichts

Digitized by Google

an dem grossen Werke des Schöpfers ändern möchte und eine Harmonie zwischen Moral und Natur postuliert, hat nach Guyau, ausser seinem hypothetischen Charakter, den er mit dem metaphysischen Pessimismus teilt und unmöglich abstreifen kann, noch einen dunkeln Punkt, der ihn als moralischen Wert hinter den Pessimismus rückt. Der metaphysische Optimismus leugnet gewöhnlich die Notwendigkeit des Vorwärtsschreitens zum Besseren; er sieht nicht die Uebel dieser Welt, er deutet zu oft auf Apathie, auf Abstumpfung des moralischen Gefühls.[1] Deshalb kann der Pessimismus, in moralischer Beziehung, höher stehen als der Optimismus. Derjenige, der diese Welt für die beste aller Welten hält, trägt den Leiden der Menschheit kein warmes Herz entgegen; was für einen Wert hätte aber, frägt Guyau, die Welt ohne Weltschmerz? „Wenn das Mitleid, wie eine Flamme, welche ihrer Nahrung beraubt worden, ruft er aus, erlischt, welches wird der Wert der Welt sein, welche euch als Werk der absoluten Barmherzigkeit, der absoluten und allmächtigen Güte erscheint.[2]

Hiermit stehen wir an der Schwelle und zugleich an dem eigentlichen Ausgangspunkte von Guyaus Moralphilosophie. Die Nächstenliebe, das Mitleid, der Altruismus, um mit Comte zu sprechen, *ist* absoluter Wert; ob die natürliche Evolution des Lebens ihn sanktioniert oder nicht, ist eine weitere Frage, eine fernere Erörterung, die sich an den allgemeinen Gedankengang anreiht. Das Wesentliche, die Wertung des Altruismus, geht der Auffassung der Evolution und seiner Bedeutung für dieselbe eigentlich schon voran; es ist das Primäre und Entscheidende für Guyau, und wir sehen weiter (drittes Buch der „Esquisse d'une morale") noch klarer auf welche Weise: Alle metaphysischen und theologischen Moralsysteme, welche die höchste Vollkommenheit mit der höchsten Glückseligkeit verbunden haben, konnten die Idee einer göttlichen oder natürlichen Vergeltung der Handlungen (Sanktion)[3] nicht entbehren. Die Notwendigkeit einer Vergeltung aber ist einerseits unbeweisbar, weshalb eine, auf positiver Basis ruhende Moralphilosophie sie verbannen soll; andrerseits ist ihre Annahme für die Moral, nach Guyau, durchaus unerspriesslich. Sie ist unerweisbar, denn, wenn Gott Menschen geschaffen hat, die in einer von ihm so abweichenden Weise schlecht handeln können, er sie beklagen müsste, und es seine Aufgabe wäre,

[1] Ibid. S. 11. — [2] Ibid.

[3] *J. M. Guyau* gebraucht das Wort „Sanction" meistens im Sinne von — Vergeltung; im präzisen Sinne des Wortes könnte es auch — Billigung heissen.

sie nicht zu züchtigen, sondern ihr Missgeschick zu erleichtern.[1] Die Idee der göttlichen Vergeltung ist aber für die Moral auch deshalb unerspriesslich, weil sie nicht im Einklange mit der Forderung der Uneigennützigkeit steht, also an und für sich unmoralisch ist. Ebenso unbeweisbar und für die Ethik wertlos erscheinen für Guyau diejenigen Theorien, welche die göttliche Vergeltung im Jenseits durch die natürliche Vergeltung hier auf Erden ersetzen wollen. Die Natur straft Niemanden und hat Niemanden zu bestrafen, weil es ihr gegenüber keine Schuldigen gibt. Die Gesetze der Natur, als solche, stehen jenseits des Bereiches der Moral."[2] Desgleichen gelangt Guyau zur eigentlichen Leugnung des ethischen Wertes einer sozialen Vergeltung, welche an Stelle einer natürlichen treten könnte; dieser zufolge sollte die Welt als eine einzige, grosse Gesellschaft betrachtet werden, wo derjenige, der altruistisch handelt, auch auf Gegenliebe rechnen kann (Fouillées Theorie)."[3] Aber auch diese Art einer Sanktion birgt, nach Guyau, letzten Endes ein Element in sich, welches eine ethische Konzeption als solche entbehren müsste; eine solche schliesst die Idee des mathematisch berechneten Austausches, der Bilanz messbarer Liebesdienste aus, welche eine soziale Sanktion an eine utilitarische heranrückt.[4] „Das moralische Gefühl", heisst es bei Guyau an anderer Stelle, „kann selbst als die grosse Kraft, die mächtige Triebfeder der Welt angesehen werden".[5] Eine Ethik des reinen Altruismus verzichtet ein für allemal auf jegliche Vergeltung; das Ideal einer solchen ethischen Lebensauffassung, führt uns Guyau in einer sinnigen Sage vor: Als man eine Frau, welche in der einen Hand Wasser, in der andern Feuer trug, darüber befragte, was sie eigentlich damit wolle, antwortete sie, sie wolle das Paradies verbrennen und die Hölle auslöschen, damit Niemand Gutes tue um der Belohnung des Paradieses willen, oder aus Angst vor der Hölle.[6]*

[1] Esquisse d'une morale S. 230. [2] Ibid. S. 182 - 184.
[3] Ibid. S. 132. *A. Fouillée.* La liberté et le diterminisme.
[4] Esquisse d'une morale. S. 235 — [5] L'irréligion de l'avenir. S 358
[6] Esquisse d'une morale S. 240.

* *Anmerkung.* Unter anderm weist Guyau in der Kritik des Vergeltungsglaubens darauf hin, dass *Kants* Standpunkt in der Frage nach der Beziehung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit, trotz seines Verhältnisses zur eudämonistischen Moral, Inkonsequenzen in sich trägt. Wie unter anderen schon *Schopenhauer* betont hatte (siehe „die Grundlage der Moral" Kap. II, Kritik des von Kant der Ethik

Digitized by Google

Wie wir sehen, ist der Altruismus für Guyau nicht nur Ergebnis der Evolution, spätere Entwicklungsstufe des immer komplizierter sich entfaltenden Lebens, sondern zugleich auch Kriterium moralischen Wertes; er ist für Guyau Naturgesetz, Produkt einer natürlichen Evolution und zugleich Forderung, absoluter moralischer Wert, der die Auffassung der Evolution selber bedingt, ja ihr vorangeht. Dass dabei bei Guyau die Auffassung einer biologischen Evolution nur als Mittel zum Zweck, als Rechtfertigung einer übergreifenden Seelenmacht, einer dominierenden Tendenz des Systems erscheint, ist ebenso klar, wie dass es Nietzsche, der seine Moral an einem, Guyau entgegengesetzten Pole münden liess, nicht an einer positiven Durchführung des Darwinismus und der Lehre des Daseinskampfes lag; ebensowenig wie Nietzsche hat es Guyau mit den wirklichen Tatsachen der biologischen Entwicklung zu tun, sondern mit ihrer Deutung, mit ihrer Wertung, und wie sehr auch beide Denker in der Wertung des Altruismus, als Antipoden dastehn, so sehr berühren sie sich doch in diesem einen Punkte ihrer Lehre; der Naturalismus nimmt in ihrer Ethik nur eine dienende Stellung ein, ja er reduziert sich auf einige glücklich gewählte, im Baume einer gewissen Wertung stehende, biologische Analogien, worauf wir noch zurückkommen.

Wir wollen, um nicht vorzugreifen, noch ein Moment in Guyaus Moralphilosophie berühren, welches ihn ebenfalls Fr. Nietzsche nahe rückt, und welches wir noch nicht erwähnt haben; wir meinen seinen ethischen Individualismus, das Prinzip der Persönlichkeit in Guyaus Moralphilosophie.

Die Forderung der Sozialisierung der Genüsse, des Aufgehens der Persönlichkeit in den Interessen der Gemeinschaft erscheint in den letzten Jahrzehnten wie bekannt, mit Voraussetzungen verbunden, die dem ethischen Individualismus in vielen Beziehungen entgegen-

gegebenen Fundamentes Par. 4), führt Guyau aus, dass Kant, der die Glückseligkeit der Ehrfurcht vor dem Gesetze zum Opfer bringt, nicht die Glückseligkeit als eine berechtigte Folge der Glückwürdigkeit in einer moralischen Ordnung der intelligiblen Welt, wieder in sein System hereinbringen sollte. Wollte man die letzten Konsequenzen aus Kants Lehre ziehn, so müsste man vielmehr eine vollkommene Antimonie zwischen dem „reinen moralischen Verdienst und der Idee einer Belohnung, ja sogar einer empfindbaren Hoffnung auf dieselbe folgern".* Im Laufe unserer weitern Untersuchung werden wir sehen, dass auch Guyaus fernere Kritik der Kantischen Ethik, in einigen Punkten mit derjenigen Schopenhauers übereinstimmt.

* Ibid. 239.

gesetzt werden können. Das Solidaritätsgefühl und die Sozialisierung der Genüsse werden neuerdings von sozialistischer Seite als Norm der Lebensführung und Ideal der Zukunft da aufgestellt, wo mit diesen Erscheinungen grosse gesellschaftliche Umwälzungen und soziale Umgestaltungen verbunden werden und die Entwicklung der Ethik, als durch die Entwicklung sozialer Faktoren beeinflusst und bedingt angesehen wird.[1] Bezeichnend für Guyaus Weltanschauung ist, dass er die Entwicklung des Solidaritätsgefühls durchaus nicht mit ähnlichen, äusseren, sozialen oder ökonomischen Faktoren in Verbindung setzt. Die individuelle Moral ist für ihn kein Produkt des Milieus. Die Moral der Persönlichkeit erscheint bei ihm wie losgelöst von äusseren gesellschaftlichen Einwirkungen. Der weltentrückte, fern vom Strudel des sozialen Kampfes meditierende Denker übertrug seine regen gesellschaftlichen Beziehungen entfremdete Lebensart auf die prinzipielle Grundlegung der Ethik.[2] Es ist nicht die Entwicklung der Gesellschaft, welcher wir den allgemeinen Fortschritt in der Moral verdanken. Der Mensch wird sozialisiert, nicht weil die äusseren Verhältnisse seines Lebens es bewirken, nicht weil die Forderungen der Mitmenschen ihn dazu bringen, nicht weil die Uebel der heutigen Gesellschaft zur Sozialisierung der menschlichen Beziehungen drängen. Der Kernpunkt liegt in der Evolution der Persönlichkeit, in ihrer inneren Lebensentfaltung. Der Schwerpunkt der Ethik ist in dem einzelnen Individuum zu suchen, welches, dank der inneren Evolution seines Lebens, sozial werden müsse. Guyau verlegt den Sozialisierungsprozess in das einzelne Ich, er verinnerlicht sozusagen den Sozialismus. Die Moral ist ihm individuelles Gut, von individueller Prägung.

Von diesem Standpunkte der Verinnerlichung der Moral aus, tritt Guyau einer jeden Ethik entgegen, welche in der Entwicklung derselben, den Schwerpunkt in äussere Einwirkungen verlegt; von diesem Gesichtspunkte aus, wendet er sich auch direkt gegen Spencers Lehre, die der Anpassung an die äusseren Lebensbedingungen Rechnung trägt. Nach Guyau schildert Spencer den Werdegang der Entwicklung menschlicher Gefühle zu äusserlich, er ist darin zu sozial.[3]

[1] Zur Literatur der sozialistischen Ethik siehe: *G. v. Gizycky.* Vorlesungen über soziale Ethik, 1895. Berlin. *G. Sorel.* L'éthique du socialisme. Morale Sociale. 1899. *K. Kautsky.* Ethik und material. Geschichtsauffassung.

[2] *G. Aslan.* La morale selon Guyau. S. 10.

[3] La Morale anglaise contemporaine. S. 425. 5ième édit Hierzu *A Fouillée.* L'art, la morale et la religion d'après Guyau. S. 80.

Digitized by Google

Er lässt das Moment des Zwanges, der religiösen, staatlichen und sozialen Nötigung eine zu grosse Rolle spielen. „Spencer", schreibt Guyau, „sieht das Problem zu sehr von aussen an, er sieht in den uneigennützigen Instinkten ein Produkt des sozialen Milieus und der äusseren Verhältnisse." „Aber in der Tiefe des individuellen Lebens, so glauben wir, geht eine Evolution vor sich, welche mit der Evolution des sozialen Lebens korrespondiert, welche letztere ermöglicht, welche ihre Ursache, nicht ihre Folge ist."[1] Die Gemeinschaft kann nicht diejenigen Gefühle und Ideen erzeugen, welche nicht schon vorher im Individuum vorhanden waren. Man kann das individuelle Sein nicht im sozialen auflösen und zerreiben. „Eine positive Moral", schreibt a. a. O. Guyau, „muss eine *individualistische* sein, um in ihrem Prinzipe kein unerweisbares Postulat einzuschliessen; sie muss sich um das Schicksal der Gesellschaft nur in so weit kümmern, als diese das Schicksal der Individuen in sich schliesst. Das Hauptunrecht der Utilitarier wie J. St. Mill und der Evolutionisten ist, dass sie die individuelle und die soziale Seite des Problems verwechseln."[2]

An diese Betrachtung ist bei Guyau eine weitere geknüpft: wenn das Individuum, unter dem Einflusse eines inneren Entwicklungsgesetzes, nicht aber unter demjenigen der äusseren Lebensbedingungen handelt, so ist es in seiner Moral vollkommen auf sich selbst gestützt und hat sich in den Prinzipien der Lebensführung keiner autoritären Moral zu fügen. Eine objektive, von der Gesellschaft auferlegte Norm ist auf diese Weise in der Moral unzulässig, welches auch ihr Inhalt sein mag. Autoritär sind von diesem Standpunkte aus nicht nur religiöse Moralsysteme, welche dasjenige für gut erklären, was Gottes Gebot ist, sondern auch alle diejenigen modernen Theorien, welche die Norm menschlicher Handlungen in einem, jenseits der Persönlichkeit liegenden, objektiven Prinzipe suchen, wie sehr auch dieses Prinzip an und für sich jeder übernatürlichen Betrachtungsweise fern stünde. Zwar hatte Guyau, wie wir gesehen haben, das Prinzip der Lebensentfaltung auf ein natürliches, biologisches Gesetz stützen wollen; wo es sich aber um eine weitere Anwendung dieses ethischen Naturalismus im Sinne einer Norm handelt, stehen wir bei Guyau vor einer eigenartigen Problemstellung: Guyau greift nämlich Spencers Moralphilosophie da an, wo sie ihm seinem aus-

[1] La morale anglaise contemporaine. S. 425.

[2] Esquisse d'une morale. S. 84.

Digitized by

gesprochenen Individualismus als hemmend erscheint, wo sich in ihm das Persönlichkeitsgefühl der Romantik gegen einen konsequenten Naturalismus bäumt. Spencers Evolutionstheorie spricht, meint Guyau, dem Individuum eine freie, persönliche Wertung der Handlungen ab, weil sich aus ihr vielmehr die Regel ergibt, dass eine Handlung gut sei, wenn sie sich mit der allgemeinen Tendenz der biologischen Evolution im Einklang befände, und schlecht, wenn sie derselben entgegenwirke. Ist einmal eine allgemeine Regel festgesetzt, so fällt die individuelle Beurteilung einer Handlung weg, auch wenn es biologische Gesetze sind, denen man diese Regel entnommen. In diesem Punkte will Guyau Spencer eine von Spencers eigenen Lehren, seinen ausgesprochenen Individualismus entgegenstellen; im Laufe der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft fällt, nach Spencer, dem Individuum eine immer grössere Sphäre der Betätigung zu; die Persönlichkeiten differenzieren sich, und ist, so frägt Guyau, die allgemeine soziale Befreiung des Individuums nicht zugleich diejenige, der immer freier sich entfaltenden Initiative in der Ethik, der freien Kritik? Hätte nicht ein Jeder das Recht auf seine persönliche, sittliche Wertung? mit anderen Worten: steht die persönliche Moral nicht ausserhalb allgemeingültiger Gesetze? Und wenn dem so wäre, steht sie nicht auch ausserhalb angebbarer biologischer Entwicklungsgesetze?

Hier stehen wir vor einer der tiefsten und schärfsten Antinomien, die aus Guyaus System emporwachsen. Einerseits ist die Moral durch die Gesetze der Evolution des Lebens bedingt (hierin will Guyau seine Ethik naturalistisch begründet haben); andrerseits hat sich aber das Sollen dennoch nach keiner objektiven von aussen dem Menschen auferlegten Norm, sei es auch einer, der Natur und ihren Entwicklungsgesetzen entnommenen Norm, zu fügen; die Moral ist und bleibt individuelles Gut, trotz einer naturalistisch nachweisbaren, also allgemeingültigen Entwicklungstendenz. Der Konflikt zwischen Universalismus und Individualismus, der uralte, schon innerhalb der Stoa gekennzeichnete, wenn auch in anderen Bahnen sich bewegende Konflikt[1] erscheint auf diese Weise in der prinzipiellen Begründung der Moral. Guyau sucht ihn einerseits durch die Betonung der Immanenz der Moral im Lebensprinzipe zu überbrücken, andrerseits

[1] Den Konflikt zwischen Universalismus und Individualismus innerhalb der Stoa charakterisiert *L. Stein*: Soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart 1903. S. 178–179. 1. Aufl. Stuttgart 1897. S. 227.

Digitized by Google

verschärft er ihn, vom Persönlichkeitsgefühle der Romantik getragen, durch seine Theorie der s. g. „*moralischen Anomie*".

Der Ausdruck ist bezeichnend: Guyau spricht von keiner moralischen Autonomie in der, seit Kant in der Ethik besonders erstarkten Tendenz der Bekämpfung des autoritären Moralprinzipes, sondern von einer moralischen *Anomie*, d. h. von keiner Selbsgesetzgebung in der Ethik, sondern von einer absoluten Abwesenheit einer jeglichen ethischen Norm, von einer „Abwesenheit einer jeden apodiktischen, fixen und universellen Regel".[1] „Wir glauben, dass in der Zukunft der Mensch immer mehr vor im Voraus konstruierten Zufluchtsstätten und vor zu fest geschlossenen Käfigen zurückschrecken wird. Wenn jemand von uns das Bedürfnis einer Zufluchtsstätte empfindet, wo er seine Hoffnung niederlegen könnte, wird er sie sich selbst Schritt für Schritt in freien Lüften erbauen, wird sie verlassen, wenn sie ihn nicht mehr befriedigt, um sie jeden Frühling, bei jeder Umwandlung seines Gedankens, von neuem zu erbauen." Die moralische Anomie, d. h. die Abwesenheit fester Normen und ein für allemal festgestellter Werte wird auf diese Weise zum höchsten ethischen Werte der Persönlichkeit gestempelt. Aus dieser „moralischen Anomie" lässt sich bei Guyau sein ganzer Widerstreit nicht nur gegen allgemeingültige Normen, sondern auch gegen rationalistische und intellektualistische Elemente der Ethik herausschälen, die sich gewöhnlich in der Bestimmung ethischer Normen vorfinden lassen, und denen Guyau auch in Kants Grundlegung der Ethik entgegentritt.

In der Theorie der moralischen Anomie spricht in Guyau nicht nur der Individualist gegen eine allgemeingültige Ethik, sondern der Monist des Lebensprinzipes gegen jede dualistische Spaltung der menschlichen Psyche, der Dichter des Evolutionsgedankens, der steten Bewegung und Neuformung gegen beständige, für immer und überall geltende Normen, endlich der Gefühlsphilosoph, der Irrationalist, gegen eine rationell konstruierte und abstrakt gefasste Auffassung der Ethik; ist der Wille, nach Kant, autonom d. h. sittlich, wenn er dem formalen Moralprinzipe folgt und heteronom d. h. unsittlich, wenn er sich ein fremdes Gesetz der Sinnenwelt auferlegen lässt, so sind für Guyau Vernunft und Sinnlichkeit von vorn herein keine zu scheidenden Pole des Seelenlebens, der Wille

[1] L'irréligion de l'avenir. S. 323.

Digitized by Google

ist in allen seinen Aeusserungen, seien diese sinnlicher oder mehr geistiger Natur, vom immanenten Gesetze der Expansion des Lebens geleitet, sich in beiden Fällen auf eine reale Einheit, die des Lebens stützend. Desshalb braucht Guyau überhaupt keine Norm, sondern bloss eine unmittelbar sich kund gebende Entfaltung des Lebens, welche alle ethischen Werte in sich trägt. Entwertet Kant, im ethischen Sinne, die Sinnenwelt, um in die Vernunft allgemeingültige und notwendige Sittengesetze zu verlegen, so kennt Guyau, vom Monismus seines allumfassenden Prinzips getragen, nur ein beständiges Sichentwickeln der menschlichen Psyche, eine natürliche Evolution der Ethik, welche sich in keine starren Normen bannen lässt. Solche Normen finden in Guyaus Moralphilosophie keine Basis, weil dieselben immer mehr oder weniger eine rationelle Begründung haben müssen, die Haltbarkeit einer solchen aber von Guyau am meisten bezweifelt wird. Das moralische Gefühl (die Moral ist einmal für Guyau mehr Gefühl, denn Vernunfttätigkeit) kann nicht auf rationelle Weise erklärt werden.[1] Deshalb fallen die rationalistischen Elemente der Kantischen Ethik, ihr apriorischer und formaler Charakter, gegen den Schopenhauer, von ähnlichem, antiintellektualistischem Standpunkt ausgehend, aufgetreten ist, bei Guyau einer scharfen Kritik anheim. Ist für Kant das apriorische formale Sittengesetz der Rettungsanker vor den Einflüssen der Sinnenwelt, vor der Heteronomie des Willens, so leugnet Guyau, wie auch Schopenhauer, die Möglichkeit der Wirkung eines rein formalen, apriorischen Gesetzes, ohne fasslichen, mit dem Gefühls- und Sinnenleben verknüpften Inhalt; dieses ist für Guyau nichts Anderes, als die Leere einer Abstraktion, welche Niemanden anregt, Niemanden rührt und am wirklichen Leben ohne Resultate vorübergleitet: „Die Pflicht wird vom Bewusstsein niemals anders erfasst, als an einen Inhalt gebunden, von dem sie sich nicht losreissen lässt; es gibt kein Sollen, unabhängig vom Gesollten, ja es gibt keine Pflicht, wenn nicht gegen Jemanden.“[2] Das formale moralische Gesetz hat nichts Fassliches für den Verstand als seine Allgemeingültigkeit, aber „das Allgemeine für das Allgemeine kann nur eine rein logische Befriedigung hervorrufen“.[3] Und weiter: „Alle Elemente des Angenehmen, des Schönen, des Nützlichen, werden in den, von „der reinen Vernunft“ oder vom „reinen Willen“ hervorgerufenen Eindrücken wiedergefunden. Wenn aber diese Reinheit

[1] Esquisse d'une morale. S. 58. — [2] Ibid. — [3] Ibid. S. 59

Digitized by Google

bis zur Leere getrieben wird („la pureté poussée jusqu'au vide"), so kann sich nur eine vollkommene Gleichgültigkeit des Gefühls- und Geisteslebens ergeben, keinesfalls aber jener bestimmte Seelenzustand, den man Beistimmung einem Gesetze, Achtung vor dem Gesetze nennen kann. Unser Urteil, unser Gefühl hätte keine Grundlage mehr." [1] Schopenhauer liess in der Kritik der formalen und apriorischen Elemente der Kantischen Ethik, in einer bekannten Stelle der „Grundlage der Moral" in Bezug auf das Fundament der Kantischen Moral, folgende ätzende Worte fallen: „Es schwebt in der Luft als ein Spinngewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basiert, kann daher nichts tragen und nichts bewegen . . ." „Denn die Moral hat es mit dem *wirklichen* Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu tun, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel sein würde, wie die einer Klystierspritze bei einer Feuersbrunst." Es ist nicht schwer zu ersehen, dass, wenn Schopenhauer mit mehr als beissender Schärfe, Guyau mit mildem Ernste der Resignation, sich gegen die rein intellektualistische Begründung der Kantischen Ethik wendet, beide Denker von derselben Tendenz getragen, von denselben Motiven inspiriert sind. Ist es bei Schopenhauer die, aus der pessimistischen Negation des Willens zum Leben entspringende Voranstellung des Mitleids, bei Guyau die, aus optimistischer Lebensbejahung, aus dem unmittelbaren Lebensdrange spriessende Expansion der Gefühle, die sich gegen Kants rationalistische Begründung der Ethik bäumt, so ist es bei beiden das Irrationale, das Instinktmässige und Unmittelbare des Altruismus, die Moral des Gefühls, welche die Ketten intellektualistisch konstruierter Normen sprengt. „Nur die Barmherzigkeit," sagt einmal Guyau, „oder das Mitleid (ohne die pessimistische Bedeutung, die ihm Schopenhauer beilegt) ist eine wirklich allumfassende Idee, die sich durch nichts begrenzen oder beschränken lässt." [2] Sei es die pessimistische Umkehrung des Lebensdranges oder die optimistische Bejahung desselben, sei es Wille, sei es Gefühl — die Voranstellung der unmittelbaren Seelenmächte, welche sich entfalten ohne Zwecken der Vernunft, ohne Normen einer höheren Ordnung, einer Intelligibilität zu dienen, mit einem Worte — die voluntaristische Auffassung des Seelenlebens

[1] Ibid. S. 61. — [2] Ibid. S. 182.

Digitized by Google

im Allgemeinen, des Altruismus im Besonderen ist es, die sich nicht in künstlich konstruierte, rationale Schranken bannen lässt. Eine, ihrem Wesen nach, intellektualistische Moral, auch wenn sie in einen intellektualistischen Altruismus mündet, kann nicht da als Ausgangspunkt des Systems anerkannt werden, wo der unmittelbare Lebensdrang, das unmittelbare Lebensgefühl als umfassender und fundamentaler betrachtet wird, als alle seine einzelnen Aeusserungen; „diese Uneigennützigkeit des Verstandes, so glauben wir," schreibt Guyau, „kann nur als eine der Aeusserungsformen des moralischen Altruismus, nicht aber als dessen Prinzip angesehen werden. Um sich in das Bewusstsein Anderer hineinzudenken, um sich an ihre Stelle zu setzen, sich, so zu sagen, in sie hinein zu versetzen, muss man vor Allem mit ihnen sympathisieren; die Sympathie der Empfindung ist der Keim der Ausdehnung der Bewusstseinstätigkeit. Verstehen heisst im Grunde genommen — fühlen." [1] Das Gefühlsleben ist aber, bei Guyau, ebenso wie Schopenhauers Willensleben, dunkel und irrational, und kann als solches für keine rationalen Beziehungen, für keine Vernunftharmonie Platz lassen (Siehe Guyaus Ausführungen, Esq. d'une morale, S. 235). Auf diese Weise wird die Befreiung von jeder intellektualistisch gewonnenen Norm, bei Guyau, zum höchsten moralischen Wert, zur letzten moralischen Norm, zum letzten Wort einer Ethik der Verinnerlichung, der Romantik.

Die Theorie der moralischen Anomie ist bei Guyau mit der Negation intellektualistischer Normen der Ethik verbunden; wir wissen, dabei dass sein Hauptwerk sich schon dem Titel nach speziell gegen die klassische Auffassung der Pflicht wendet. Hätte Guyau jegliche beständige, allgemeingültige Norm in der Moral beseitigt, so bliebe für ihn noch eine Frage zu beleuchten, wie der innere Zwang des Pflichtbewusstseins oder, sagen wir, Pflichtgefühles, das sittliche Sollen, zu erklären sei. Hiermit kommen wir zu einer von Guyaus eigenartigsten Theorien, zu derjenigen von den Aequivalenten der Pflicht. Wäre es möglich, auch diese Macht des Seelenlebens, die innere Nötigung des Pflichtgefühls, alle inneren Kämpfe, alles Wanken, alle Dissonanzen des Lebens in der Harmonie eines allumfassenden Prinzipes aufgehen zu lassen?

Guyau zählt fünf Aequivalente der Pflicht auf. Drei von ihnen beruhen auf einer Spontaneität des Gemütslebens, gleichsam auf

---

[1] Ibid. S. 81.

Digitized by Google

einem unmittelbaren Erfassen des Guten. Hierin steht Guyau, ebenso wie in der Bekämpfung ethischer Normen, als Anti-Intellektualist vor uns. Vom unmittelbaren Instinktleben, von der, dem Leben innewohnenden Macht der Entfaltung will Guyau das Pflichtgefühl ableiten: „In Wirklichkeit kann das abstrakte Raisonnement nicht eine Macht erklären, einen Instinkt; es ist nicht imstande, über eine, in ihrem Prinzipe selber infra-rationelle Kraft Rechenschaft zu geben.“ Deshalb müsse man von den Höhen von Kants supranaturalistischer, transzendentaler Erklärung der Pflicht, zu der Untersuchung einer, vielleicht instinktmässigen Notwendigkeit herabsteigen: „In der Moral wie auch bei dem Genie, kann es eine Art natürlichen Könnens geben, das dem Wissen vorangeht, eines Könnens, das uns zum Handeln und Produzieren hinreisst; das Wesentliche der natürlichen Neigungen, der Gewohnheiten und Bräuche, liegt es nicht gerade darin zu befehlen, ohne dem Individuum einen Grund anzugeben?“ [1] Das Pflichtgefühl liesse sich für die Persönlichkeit, vom Gesichtspunkte eines natürlichen Könnens, in eine moralische Fruchtbarkeit (fécondité morale) auflösen. Das Leben erzeugt selbst eine Pflicht und die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Erfüllung, in seinem Streben sich immer weiter zu entwickeln; das Leben erzeugt die Pflicht zu handeln aus einem Ueberschuss an Lebensenergie, einem Ueberströmen der Lebenskraft. Die Pflicht ist auf diese Weise nichts mehr und nichts anderes, als das natürliche Können, welches sich in einem entsprechenden Wollen äussert. Anstatt mit Kant (nach der Schiller'schen Prägung der Formel), zu sagen: „ich soll, also kann ich“, ist es viel richtiger zu sagen: „ich kann, also soll ich“.[2] Das Pflichtgefühl ist Folge einer Fruchtbarkeit des Seelenlebens; hiermit wird der rigoristische Konflikt zwischen Pflicht und Neigung beseitigt, zugleich Kants ethischer Pessimismus, der den Menschen hier auf Erden zum steten Kampfe gegen die sinnlichen Triebe und Neigungen verurteilt, — überwunden. Die moralische Verpflichtung liesse sich auf ein grosses Naturgesetz zurückführen: „Das Leben kann sich nur unter der Bedingung erhalten, wenn es die Möglichkeit hat, sich weiter zu entwickeln“.[3] Die höchste Intensivität des Lebens ist aber mit seiner grössten Expansion d. h. mit der grössten Soziabilität des Menschen verbunden, welche nicht immer in rationellen Formen auftritt. Vom Lebensdrange

[1] Ibid. S. 105. — [2] Ibid. S. 248. — [3] Ibid. S. 107.

Digitized by Google

getragen, erfolgen die wenigsten Handlungen nach bewusster Ueberlegung, selbst diejenigen, welche uns die erhabensten zu sein scheinen, sie können instinktiv dem unmittelbaren Lebensgefühl entspringen. Befriedigung des Lebensdranges und Moral fallen zusammen, es gibt keine Pflicht ohne Neigung, weil nur die Neigung als Pflicht empfunden wird. Auf diese Weise tritt Guyau der Kantischen Auffassung der Pflicht ebenso entgegen, wie schon Schiller, der sich von ihrem intellektualistischen Rigorismus als Künstler abgestossen fühlte, wie später noch viel schärfer Schopenhauer in seiner, mit seiner gewöhnlichen Verve durchsetzten Kritik der Kant'schen Auffassung der Pflicht dieselbe einmal einen „taktlosen, moralischen Pedantismus", eine „Apotheose der Lieblosigkeit" nannte (siehe A. Schopenhauer, „Grundlage der Moral", Kap. II, Par. 6.).

Ist für Guyau das natürliche Können das erste Aequivalent einer supranaturalistisch und intellektualistisch gefassten Verpflichtung, so sucht er ein ferneres, in dem sozialen Charakter aller höheren Genüsse. Die sog. edleren Genüsse, der Kunstgenuss, der Genuss des Forschens, spielen, nach Guyau, im Laufe der Entwicklung, eine immer grössere Rolle im Leben der Menschen. Diese Genüsse sind, nach Guyau, ihrer Natur nach viel uneigennütziger als materielle Genüsse. Der Kunstgenuss wird gesteigert, wenn er mit jemandem geteilt wird. „Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux." Dasselbe gilt Guyau von grossen Gedanken. Die natürliche Soziabilität ersetzt die moralische Verpflichtung. Diese lässt sich auch noch auf die, dem Menschen innewohnende Liebe zum Wagnis, auf physischem, sowie auf metaphysischem Gebiete, zurückführen. — (Die Liebe zum Wagnis auf metaphysischem Gebiete, bildet bei Guyau das 5. Aequivalent der Pflicht; dasselbe nähert sich jedoch zum Teil, dem Inhalte nach, einem von uns später erwähnten Aequivalent, den „idées-forces"). Die Menschen handeln nicht immer in vollster Sicherheit der Folgen ihrer Handlungen. Besonders stark ist der Hang zum Wagen, auf physischem Gebiete, bei primitiven Völkerschaften ausgebildet; aber auch bei zivilisierten Völkern ist er nicht geschwunden, er hat nur andere, mehr geistige Formen angenommen. Durch diesen Instinkt sind öfters solche Handlungen zu erklären, die irriger Weise auf das Bewusstsein einer höheren Pflicht zurückgeführt werden. Sich in seinem eigenen Interesse einer Gefahr aussetzen, — ist eine häufige, normale Erscheinung; dasselbe im Interesse anderer tun, — heisst nur eine höhere Stufe der Intensivität des Lebens und seiner

Digitized by Google

Expansivität erreichen. So ist auch die Selbstaufopferung unter das allgemeine Gesetz des Lebens zu bringen: „die Selbstaufopferung ist keine Negation des Ichs und des persönlichen Lebens; es ist dasselbe Leben ins Erhabene gesteigert“ (c'est cette vie même, portée jusqu'au sublime“).[1]

Noch ein Aequivalent der Pflicht wird von Guyau betont und muss hier erwähnt werden. Es ist, wie bereits erwähnt, mit dem 5ten genannten Aequivalent der Pflicht zum Teil verwandt, jedoch ihm nicht ganz identisch. Welche Rolle Guyau ihm beimisst, ist schon daraus zu ersehen, dass er es an zweiter Stelle nennt. Im Uebrigen ist es aber mit Guyaus eigentlicher Lehre nur lose verbunden. Betonte Guyau in den oben angeführten Aequivalenten die Macht des Instinktlebens, der seelischen Spontaneität, so sucht er in diesem, der Kraft der Gedankenarbeit, der reflektierenden Tätigkeit des Menschen, gerecht zu werden. An der Hand von Fouillées „idées-forces“ lässt Guyau die Macht der Reflexion mit der innern Nötigung des Pflichtgefühls zusammenfallen. Pflichten können von uns erfasste Ideen sein; als solche werden sie zur Tat. So wie die Möglichkeit in einer gewissen Weise zu handeln, eine Art natürlicher Verpflichtung, eine Impulsion, schafft, so hat auch der Verstand eine bewegende Kraft. Die Vorstellung ist zugleich ein Impuls das Vorgestellte zu verwirklichen. Es besteht keine Kluft zwischen Vorstellen und Handeln, ebenso wie es keine zwischen Können und Sollen gibt: „Die Tat ist die Fortsetzung der Idee“.[2] Mit voluntaristischer Färbung ist es der intellektuelle Faktor, der in diesem Aequivalent hervorgehoben wird.[3]

Wir haben bereits erwähnt, dass die ersteren, oben genannten Aequivalente der Pflicht sich auf die Macht des Instinktlebens stützen; die instinktive Liebe zum Wagnis, die natürliche Expansion der Gefühle, der natürliche Drang zum Altruismus, die allmähliche Sozialisierung der Genüsse, alles das sind Momente, der mehr oder, weniger unbewussten, unmittelbaren Hingabe des Individuums an die Allgemeinheit. Dieses Betonen der Macht der Spontaneität des

---

[1] Ibid S. 150.

[2] Ibid. S. 108.

[3] Zur Charakteristik der intellektualistischen sowohl wie der voluntaristischen Elemente der „idées-forces“ bei Fouillée siehe *D. Pasmanik:* A. Fouillées psychischer Monismus. Berner Studien zur Philosophie u. i. Geschichte. B. XVI 1899. Bern.

Seelenlebens charakterisiert Guyau als Romantiker, als Anti-Intellektualisten. Im Gegensatz dazu basiert das 2. Aequivalent, die „idées-forces", zum Teile jedenfalls, auf der Macht des Bewusstseins, der rationellen Gedankenarbeit, der Reflexion. Die Idee lenkt den von Pflicht und Vergeltung befreiten Willen. Ein intellektueller Faktor wird auf diese Weise einer Ethik der Romantik einverleibt, welche das unmittelbare Gefühlsleben aller künstlichen, rationellen Setzung der Pflicht entgegenstellte. Die „idées-forces" sind eigentlich ein, Guyaus System mehr von Aussen zugetretenes Element. In seiner religionsphilosophischen und ästhetischen Konzeption („L'irréligion de l'avenir", „L'art au point de vue sociologique" und „Les problèmes de l'esthétique contemporaine") spielen sie. wie erwähnt, keine Rolle. Und da, wo sie in der Moralphilosophie eine Rolle spielen, ist es ihre spezifische Biegung ins Ethische, die Guyaus Auffassung der „idées-forces" von derjenigen Fouillées unterscheidet. Diese eigenartige Synthese, die Guyau zwischen dem Glauben an die Macht des Gefühlslebens, seinem eigenen Glauben, und dem Glauben an die Macht des Bewusstseins und der Gedankenarbeit, dem Glauben Fouillées, vollzieht, tritt noch schärfer zu Tage in seinem Verhältnis zu den Utilitariern einerseits, zu Spencer andrerseits, wozu wir auch übergehen. Sie ist zum Teil durch den synthetischen Charakter der „idées-forces" selbst zu erklären.

Digitized by Google

Kapitel III.

J. M. Guyaus Verhältnis zu den Utilitariern und zu Spencer.

Wir haben gesehen, wie Guyau in seiner Lehre von den Aequivalenten der Pflicht die ungeteilte Energie des Lebens der Reflexion entgegenstellte, die Geringschätzung des Instinkts und des Gefühls zugunsten des rationellen Urteils, der unbewussten Mächte des Seelenlebens zugunsten des durchdachten Entschlusses, mit einer ausgesprochenen Leidenschaftlichkeit und Stärke bekämpfte, die ihn, als Antiintellektualisten Schopenhauer nähert; zugleich rückt sie ihn an seinen grossen Zeitgenossen — Fr. Nietzsche, heran. In oben angeführter Ausführung findet Harald Höffding, dass, seitdem das Problem der Beziehung zwischen Instinkt und Reflexion, gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufgenommen wurde, „es keiner so energisch gestellt hat, wie die beiden Schriftsteller“ . . . (Guyau und Nietzsche). „Beide polemisieren sie gegen den einseitigen Intellektualismus und stützen sich auf das Gefühls- und Willensleben, das sich nie gänzlich in klare, rationelle Formen ausgestalten lasse“.[1] . . . —

Vom Standpunkte des Antiintellektualismus aus, gestaltet sich auch Guyaus Verhältnis zu den Utilitariern, denen er, ebenso wie Nietzsche, entschieden entgegentritt. Aber während Nietzsche die Utilitarier hauptsächlich deshalb bekämpft, weil ihre Moral eine zu soziale ist, eine „Heerdenmoral“ welche, die Rangordnung zwischen den Menschen nicht berücksichtigt, für ihn aber der utilitarische Imperativ, „die allgemeine Wohlfahrt“, wie er sich einmal stark ausdrückt, „kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist“,[2] wendet sich Guyau gegen die Utilitarier, weil ihre Moralphilosophie, von gewissem Standpunkte aus, eine zu wenig soziale ist, d. h. sozial ist zu sehr aus kluger Berechnung, aus wohlbedachtem überlegtem Vorhaben, nicht aber unmittelbar, aus innerem Lebensdrang, aus instinktivem Gemütsbedürfnis nach Aufopferung und Hingabe an die Gemeinschaft.

---

[1] *Harald Höffding*, Moderne Philosophen. S. 129.

[2] *Fr. Nietzsches* Werke, Bd. VII, S. 185 und vorangehende. Verlag Naumann, Leipzig 1905.

Digitized by Google

Damit stehen wir abermals vor dem Probleme der Motive menschlicher Handlungen, das in Guyaus Moralphilosophie eins von denjenigen bildet, welches er mit vorwiegendem Interesse in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellt.

Nach vorangegangenen Erörterungen seiner Lehre ist leicht zu erwarten, dass ihn die Annahme eines rationell berechneten Nutzens als Motiv unserer Handlungen, ebensowenig befriedigen kann, wie diejenige der Achtung vor einem formalen Sittengesetz. Die Motive unserer Handlungen scheinen Guyau überhaupt innerlicher zu sein, als die Einsicht ihrer äusseren Folgen, und fasslicher, als ein abstraktes, allgemein gültiges Gebot. Die Behauptung, dass unsere Handlungen sich nach dem Maximum von Lust und Minimum von Leid richten, kann ja eigentlich nur für eine Ethik der Reflexion gelten. Aber die wenigsten unserer Handlungen sind, nach Guyau, als Akte derselben zu betrachten: „das Bewusstsein ist nur ein leuchtender Punkt in der grossen dunklen Sphäre des Lebens".[1] Noch immer bliebe die Frage ungelöst, welches Gesetz unsere unbewusste Moral beherrscht; das ist aber, nach Guyau, die Frage nach dem Gesetze des Lebens überhaupt, nach dem Gesetze der inneren Expansion des Lebens. Indem die Utilitarier den Nutzen oder die Lust als Hauptmotiv unserer Handlungen aufstellen, gehen sie zu sehr von der Betrachtung des Zieles, anstatt von der der Ursache aus. Das natürliche Motiv einer Handlung muss, ehe es ins Bewusstsein tritt, schon unter der Schwelle desselben gewirkt haben.

Deshalb ist das Streben nach Lust, nur Folge des Dranges, das Leben zu erhalten und zu steigern. Das Ziel, welches jede bewusste Handlung bestimmt, ist zugleich auch die Ursache jeder unbewussten Bewegung, es ist „das Leben selbst, das intensivste und mannigfaltigste zugleich".[2] Demnach wäre die Lust als ein Zustand des Bewusstseins anzusehn, der an eine Steigerung des physischen und psychischen Lebens gebunden ist. Daraus folgt, dass die Regel, „steigere beständig die Intensivität deines Lebens" zuletzt doch folgender gleicht, „steigere beständig das Mass deiner Lust". „Der Hedonismus kann also bestehen, aber nur an zweiter Stelle, und nur als Konsequenz, nicht als Prinzip".[3] Wenn ein Wunsch befriedigt wird, — empfinden wir Lust, im entgegengesetzten Falle, — Leid; aber daraus folgt noch nicht, dass unsere Tätigkeit ausschliess-

[1] Esquisse d'une morale. S. 87. [2] Ibid. [3] Ibid. S. 90.

Digitized by Google

lich darauf gerichtet ist, Lust zu erstreben, dass der Drang nach Lust das einzige Motiv unserer Handlungen ist. Das Lustgefühl begleitet bei allen Lebewesen die Befriedigung des Lebensdranges, bringt aber den Lebensdrang selbst nicht hervor: „il faut vivre avant tout, jouir ensuite“.[1] Die Lust ist nicht primär, was zuerst und zuletzt alle Handlungen bestimmt, ist die Tatsache des Lebens.

Von dieser Betrachtungsweise ausgehend, wendet sich Guyau gegen Bentham: Bentham behandle das Glück, wie einen Geldsack.[2] Und doch ist das Leben anderes als Rechnen: „Vivre ce n'est pas calculer, c'est agir“.[3] Benthams Ideal, die Moral wie ein Rechenexempel in einander aufwiegende Teile aufzulösen, ist unerreichbar. Bentham selbst gibt die Schwierigkeit zu ihrer Art nach verschiedene Lustgefühle zu vergleichen. Diese Schwierigkeit ist nicht zu überbrücken. Die Undurchführbarkeit von Benthams Berechnungen drängt den Utilitarismus zu J. St. Mills Versuch, das gewonnene Prinzip zu vervollkommnen und ihm ein neues Element beizufügen. Während Benthams Moral auf dem Egoismus beruhte, suchte Mill die altruistischen Gefühle heranzuziehen. Während es Bentham an der Quantität der Lustempfindungen lag, hat Mill schon die grosse Bedeutung ihrer Qualität eingesehen. Es ist klar, dass der Utilitarismus damit in eine neue Phase eingetreten ist, ein neues Prinzip in sich aufgenommen hat, welches das erstere ergänzte, aber zugleich auch umzustossen drohte. Sidgwick,[4] Leslie Stephen[5] sehen, wie bekannt, darin eine von Mills Inkonsequenzen, dank welchen der Utilitarismus durch ideelle Momente durchbrochen wird. Guyau betont ausserdem noch ein Moment in dieser Umformung des Utilitarismus; charakteristisch für ihn ist, dass es darin noch einen neuen Anwendungspunkt seiner Theorie der Lebensentfaltung zu finden sucht; der Utilitarismus, meint Guyau, der mit der Doktrine des Egoismus begonnen hat, musste sich erweitern, ein neues Element — den Altruismus in sich aufnehmen, um weiter bestehen, und sich weiter entwickeln zu können. Aber auch diese Umwandlung des Utilitarismus bei J. St. Mill ist, nach Guyau, eine intellektualistische. Mills rein äusserliche Verbindung des Egoismus mit dem Altruismus, seine vermittelnde Stellung in dieser Frage, bietet durchaus noch nicht die Grundlage.

[1] Ibid. — [2] Morale anglaise contemporaine. S. 204.
[3] Esquisse d'une morale S. 247.
[4] *Sidgwicks*, Methode of Ethics.
[5] *Leslie Stephen*, The Science of Ethics.

auf welcher sich ein einheitliches System aufbauen liesse. Den schwächsten Punkt in Mills Ethik erfasst Guyau in seiner Begründung des utilitaristischen Imperativs, die allgemeine Glückseligkeit zu erstreben. J. St. Mill behauptet, dass die Glückseligkeit der Gesellschaft, für das Individuum das höchste zu erstrebende Gut sei, denn wenn die ganze Gesellschaft befriedigt sei, so sei es auch jedes einzelne Glied derselben. Aber es frägt sich dabei, ob diese logische Forderung auch eine logische Berechtigung besitze, d. h. ob diese intellektualistische Begründung des utilitarischen Imperativs formal richtig sei. Was versteht Mill unter dem Begriffe der Gesellschaft? Ist es die Summe der Individuen, so gibt es für die Gesellschaft als solche, d. h. für eine abstrakte Zahl, keine Glückseligkeit; letztere existiert nur für die konkreten Persönlichkeiten, welche die Gesellschaft ausmachen. Dann kann J. St. Mill aber nicht behaupten, dass die Glückseligkeit der Gesellschaft notwendigerweise von einem jeden Individuum erstrebt werden müsse; könnte nicht vielmehr das höchste Gut des Individuums seine eigene Glückseligkeit sein? In dieser Beziehung liegt bei Mill, nach Guyau, eine Verwechslung vor; Mill identifiziert das „allgemeine Streben nach Glückseligkeit" mit dem „Streben nach der Glückseligkeit Aller".[1] In seiner altruistischen, wie in seiner egoistischen Fassung beginnt der Utilitarismus, nach Guyau, mit einer Annahme, welche erst zu erweisen wäre, und welche erst dann erwiesen werden kann, wenn der Altruismus, als im Seelenleben des Menschen vorhanden, vorausgesetzt wird; das allgemeine Glück kann nur dann als Ziel des Strebens eines jeden einzelnen Individuums sein, wenn schon in dem Individuum der soziale Trieb vorhanden ist, der von den Utilitariern als mehr oder weniger künstlich von aussen hinzukommend, angesehen wird. Auf rationellem Wege lässt sich kaum erweisen, dass das einzelne Indi-

[1] La morale anglaise contemporaine. S. 257. Von anderem Standpunkte aus finden wir dasselbe Argument gegen Mills Begründung des utilitarischen Imperativs später auch bei Mackenzie (Manuel of Ethics 3. Aufl. 1897. S. 219). Schärfer führt *J. Bergmann* Mills Argument (wonach jeder die Glückseligkeit der Allgemeinheit erstrebt, weil jedes Individuum nach seiner Glückseligkeit strebe, die Glückseligkeit der Allgemeinheit aber in der Glückseligkeit jedes einzelnen Individuums bestehe) durch eine Analogie von seiner formalen logischen Seite ad absurdum: „Jede Katze hat einen Schwanz, also haben die Tausende von Katzen, welche existieren, Tausende von Schwänzen und mithin hat jede Katze Tausende von Schwänzen" (*J. Bergmann*, Ueber den Utilitarianismus. Marburg 1883).

Digitized by Google

viduum die Glückseligkeit der Gesellschaft erstreben müsse, es bleibt nur eine Möglichkeit, im Altruismus ein von vorne herein vorhandenes Element der menschlichen Psyche zu erblicken und auf diese Weise den Schwerpunkt in der Moral, in ein im Menschen waltendes Lebensgefühl zu verlegen.*

In der Stellung der Utilitarier, ihrem eigenen Imperativ gegenüber, sieht Guyau einen neuen Anlass, die Moral als ein Element der Psyche darzuztellen, das in den wenigsten Fällen ins Bewusstsein tritt, darum aber nicht minder unser ganzes Seelenleben beherrscht. Wir wissen, dass, nach Guyau, das komplizierteste Leben auch dasjenige sein muss, welches nach dem Gesetze der Lebensentfaltung am meisten spendet, am meisten mit andern teilt; der vollkommenste Organismus muss auch der sozialste sein. Aus natürlichem Trieb, nicht aber aus bewusster Berechnung der Lustempfindungen, muss das individuelle Wohl immer mehr an dasjenige der Gemeinschaft gebunden sein.

Angesichts dieses Verhältnisses Guyaus zu den Utilitariern, dieses Protestes der Irrationalisten gegen eine der Aeusserungen eines Intellektualismus in der Etik, ist es interessant zu verfolgen, welche Rolle Guyau den bewussten Vorgängen des Seelenlebens in seinem eigenen System zuweist, inwieweit er Fouillées Theorie der „idées-forces" in sich aufgenommen hat um die Zwecke, die Reflexion, die Ideen aus der Moral nicht endgültig zu verbannen. Vor allem glaubt Guyau ein Prinzip zu besitzen, das reflektierter, sowie unreflektierter Moral zugrunde gelegt werden kann; er strebt darnach,

---

* *Anmerkung.* Bemerkenswert in dieser Beziehung ist, dass der Utilitarismus in einer seiner neuesten Biegungen, der sogenannte soziale Eudämonismus, wie ihn zum Beispiel *G. v. Gizycki* vertritt, ebenfalls, zwar ohne Bezugnahme auf Guyau, diesen schwachen Punkt des Utilitarismus betont und anerkennt, dass der soziale Eudämonismus, das Vorhandensein altruistischer Gefühle im Individuum von vornherein voraussetzt: „Die utilitarische Theorie, schreibt Gizycki, setzt in dem, an welchen sie sich wendet, moralisches Gefühl voraus; und sie setzt einen gewissen Grad allgemeinen Wohlwollens voraus, welcher tatsächlich in fast allen, oder allen Menschen einer zivilisierten Gesellschaft vorhanden ist." (Ueber den Utilitarismus. Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. VIII., 1884) und an anderer Stelle heisst es: „Der Ethiker muss moralische Impulse voraussetzen, wer diese nicht besitzt, kümmert sich um keine Moral. Es ist ebensowenig eine petitio principii der Ethik diese vorauszusetzen, wie es eine petitio principii der Optik ist, den Gesichtssinn vorauszusetzen." (Ibid. B. VII, 1883, S. 372.)

die Scheidewand zwischen Instinkt und Reflexion dadurch niederzureissen, dass er die Entwicklung des Lebens, als einen allmählichen Uebergang vom Unbewussten zum Bewussten, als Aufstieg zu immer schärferem Bewusstsein betrachtet. Das Unbewusste ist Ausfluss des Lebens, ebenso wie das Bewusste eine höhere Stufe desselben Phänomens ist: „Der Gedanke ist das Leben im Maximum seiner Entwicklung".[1] Beim Menschen steigert sich immer mehr der Anteil des Bewusstseins, der Gedankenarbeit, der Ideale in seinem Leben. „Die Evolution des menschlichen Bewusstseins strebt darnach, bei den höheren menschlichen Typen das ganze Leben auszufüllen. So sucht die Natur immer mehr die lange Nacht der unbewussten Kindheit und des beschränkten Alters zu verkürzen, welches wir auf den niederen Stufen der Menschheit finden"[2]. Der Fortschritt der Menschheit besteht in der immer grösseren Macht, die das Abstrakte über das Konkrete gewinnt. Ideen sind potentielle Kräfte, denen die Menschheit immer Rechnung tragen wird: „Die Wege, welche von den Gedanken in der Welt gebahnt werden, erscheinen manchmal als lange Strassen, welche wir von einer Anhöhe herab in den grossen Städten betrachten, auf den ersten Blick halten wir sie für menschenleer; aber schon bald entdeckt das Auge in ihnen das Gewimmel des Lebens, es sind die Arterien der Stadt, in denen die intensivste Zirkulation vor sich geht"[3], usw.

Von diesem Standpunkte der Anerkennung der Ideen-Kräfte, welche Fouillée der Spencerschen Auffassung der Ideen als blosser Reflexe und Begleiterscheinungen psychischer Prozesse entgegenstellt,[4] tritt Guyau an die Kritik der Spencerschen Auffassung der moralischen Evolution heran. Dieser zufolge sind, wie bekannt, alle unsere Handlungen ihrem Ursprunge nach instinktiv und werden in der Zukunft immer mehr von unfehlbaren Instinkten geleitet werden. Die Psyche wird, sozusagen, mechanisiert. Dank der Vererbung und der Auslese, prägt die Gesellschaft den Individuen die Gesetze ihrer eigenen Selbsterhaltung auf. Die Moral wird sozusagen organisch, unbewusst, vererbte Gabe des sozialen Milieus, sie ist auf diese Weise Produkt der Natur nicht aber des Bewusstseins. Nach der

---

[1] Esquisse d'une morale. S 89.

[2] Education et Hérédité. S. 223.

[3] Ibid. S. 221.

[4] Siehe hierzu *D. Pasmanik* A. Fouillées psychischer Monismus. 1899. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Digitized by Google

Meinung Spencers kann ein Tag kommen, wo der Instinkt des Altruismus so stark, so ausschliesslich in unsern Organismus eingeprägt sein wird, dass die Menschen mit einander streiten werden ihn anzuwenden. Daraus kann in swar einseitiger, aber konsequenter Betrachtung die Folge gezogen werden, dass der höchste Grad moralischer Vervollkommnung erst dann erreicht sein werde, wenn alle moralischen Handlungen reflektorisch auf äussere Veranlassung erfolgen werden. Nach Guyau übersieht Spencer in seiner Voraussetzung, dass der Entwicklung der Moral eine stete Entwicklung des Bewusstseins parallel läuft. Indem der Verstand dem blinden Lebensdrange immer mehr Beistand leistet, vernichtet er ihn allmählich. Von dem Augenblicke an, wo man das bewusst verübt, was man vorher reflektorisch getan hat, wird der Instinkt überflüssig. Die Natur aber lässt jedes Organ verschwinden, dessen sie nicht mehr bedarf, so können auch alle überflüssigen Instinkte schwinden und durch die Funktion des Denkens ersetzt werden: „Die blinde Natur musste Schritt für Schritt, vom Instinkte geleitet, vorwärts schreiten; aber öffnet ihr die Augen, und sie stösst den unnützen Führer fort und schreitet selbständig weiter".[1] Daraus könnte man eine andere These folgern, nämlich, dass: „jeder Instinkt allmählich untergeht, indem er ins Bewusstsein tritt".[2] Guyau führt zur Bestärkung dieser Behauptung einige Beispiele der Umwandlung und Zersetzung des Instinktes durch die Reflexion an und gelangt zur Ansicht, dass der Instinkt machtlos wird eine Lebensregel zu liefern, da immer mehr bewusste Ziele und Bestrebungen in Betracht kommen. In der Entwicklung der Moral, das Wachstum ethischer Ideale und Zwecke zu leugnen, hiesse — das Wachstum des Lebens beschränken wollen. Das Leben aber ist Fruchtbarkeit des Intellekts ebenso wie des Willens und des Gefühls; auch unsere geistige Tätigkeit greift immer mehr um sich und wird in allen Sphären des Lebens immer wirksamer.

Auf diese Weise sehen wir, dass Guyau einerseits, im Gegensatz zu den Utilitariern, die Bedeutung des Instinktes gegenüber der Reflexion hervorgehoben hatte, andrerseits, Spencer gegenüber, umgekehrt. — die Anerkennung der steigenden Rolle des Bewusstseins, der Ideen im Seelenleben verlangt. Der Romantiker in ihm sucht das Rationelle, das Reflektierende aus der Ethik auszuscheiden, der

[1] Morale anglaise contemporaine. S. 340.

[2] Esquisse d'une morale. S. 132.

Digitized by Google

ursprünglich platonisch-begeisterte Idealist setzt die Macht des Denkens, die Macht der Ideen wieder in ihre Rechte ein. Beide divergierenden Elemente der Psyche, Instinkt und Reflexion fliessen bei ihm in einem allumfassenden Prinzipe zusammen; die „idées-forces“ werden dem Prinzipe der Lebensentfaltung einverleibt, als Bestandteile dessen, sie kein heterogenes Element seiner Lehre bilden sollen: ist ja das Leben primär und alles in sich schliessend; und das Leben ist Fortschritt, Entwicklung, Uebergang von der Macht der Instinkte zur Macht der Ideen; das Leben ist — Stufenleiter, der sich immer reicher produzierenden Psyche. Das Prinzip des Lebens als Evolution, als Aufstieg vom Niederen zum Höheren und Allerhöchsten aufgefasst, soll alle Widersprüche auflösen, alle Gegensätze in eine, von einem harmonischen Gemüte getragene, künstlerische Einheit verschmelzen; ein optimistischer Lebensglaube, eine hoffnungsvolle Bejahung des Lebens schwebt über allen möglichen Divergenzen der Ethik, die aus ihrer vielseitigen Basis erwachsen können; diese, in intuitiver Dichterschöpfung vor uns stehende künstlerische Einheit des Lebensprinzipes bei Guyau bleibt als solche unbestritten; und doch können wir nicht umhin, auf die inneren Divergenzen näher hinzuweisen, welche seine Ethik birgt, ja welche, dank ihrer vielseitigen Anklänge, vielleicht ihr grösstes Interesse, zugleich ihre grösste Anziehungskraft ausmachen.

Digitized by Google

Kapitel IV.

Innere Konflikte der Ethik.

Schon im Laufe vorangegangener Darlegung von Guyaus Ethik, haben wir die inneren Konflikte anzudeuten gesucht, die, trotz der künstlerischen Einheitlichkeit der Konzeption seines Philosophems, aus seiner Problemstellung erwachsen. Wir wollen hier die hauptsächlichsten derselben noch näher präzisieren und zusammenfassen. Wir glauben, im grossen und ganzen, vor drei hauptsächlichsten Divergenzen seiner Ethik zu stehen; diese sind: diejenige zwischen Metaphysik und positivistischen Bestrebungen, zwischen Romantizismus und Naturalismus, endlich zwischen Individualismus und Universalismus.

Wir wissen, dass Guyau, in der Periode seines Schaffens, wo er sich unter dem Einflusse des modernen Evolutionismus und der englischen Philosophie, vom ursprünglichen platonischen Idealismus abwandte, nach einer positiven, wissenschaftlichen Begründung seiner Lehre suchte. Sich dem Einflusse idealistischer Denker entziehend, strebte er in dieser Phase seines Weltbildes, unter dem Eindrucke positivistischer Tendenzen danach, seine Moralphilosophie, von einem gewissen Standpunkte aus, zu einer wissenschaftlichen zu stempeln, Ergebnisse biologischer Forschung zu Hilfe zu ziehen; dadurch verflocht er sich in methodologische Divergenzen, welche die innere Widerspruchslosigkeit seiner Lehre durchbrechen, um den eigentlichen, metaphysischen Charakter seines Hauptprinzipes, vielleicht noch schärfer zu beleuchten.

J. M. Guyau unterscheidet zwei Seiten in der Moral als Wissenschaft. Einerseits beschäftigt sich die Moral mit der Ergründung der Motive menschlicher Handlungen; in diesem Teile verfährt sie beschreibend und erklärend; sie hat sich auf biologische und psychologische Tatsachen zu stützen. Eine positivistische Moral könnte sich damit begnügen. Nicht aber die Moral, als Setzung von Werten, als Norm der Lebensführung, auf die es Guyau doch hauptsächlich ankommt; und so geht denn die eigentliche Moral, nach Guyau, die Moral im engeren Sinne, von den Tatsachen zum Ideal über und sucht uns

Digitized by Google

eine Lebensregel zu geben. Auf diese Weise werden, nach Guyau, in der Moral einerseits Vorgänge des Seelenlebens analysiert, andererseits Imperative erteilt. Nur der erste Teil der Moral lässt sich, meint Guyau, wissenschaftlich behandeln; der zweite entschlüpft dem Bereiche positiver Forschung und greift in dasjenige der Metaphysik.[1] Was Guyaus eigene Lehre anbetrifft, so will er in ihr beide Gesichtspunkte vereinigen: die Moral soll als positive Wissenschaft beginnen und in einer Norm der Lebensführung münden. Auf diese Weise will Guyau in der Grundlegung der Ethik dieselbe einerseits von allen metaphysischen Voraussetzungen befreien, ihr eine wissenschaftliche Grundlage geben, „die Grenzen einer ausschliesslich wissenschaftlichen Moral feststellen.[2] Das erste Buch seiner „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction" behandelt: „die Triebfedern der Moral vom wissenschaftlichen Standpunkte"; andererseits aber, soll seine Lehre zugleich ein Ideal der Lebensführung liefern. Wenn wir darnach fragen, welchen Teil seiner Lehre Guyau als positiven, wissenschaftlichen bezeichnet, so lässt sich leicht erweisen, dass er sich bei ihm im Prinzipe des Lebens und seiner Expansion zusammenfassen lässt. Für dieses Prinzip beansprucht Guyau wissenschaftliche Geltung; im übrigen räumt er sich das Recht auf metaphysische Hypothesen ein; und doch ist es leicht zu sehen, schon ungeachtet des dualistischen Ausgangspunktes, dass gerade im Prinzipe des Lebens bei Guyau von vorneherein eine metaphysische Konzeption mit allen seinen Gedankengängen verschmilzt. Da Guyau dabei das Prinzip des Lebens nicht nur als die naturalistische Grundlage seines Systems, sondern zugleich als seinen positiven, wissenschaftlichen Teil betrachtet (weshalb ihm gegen seine Ausführungen von vielen Seiten scharfe Kritik erwachsen ist[3]), so entsteht die Frage: Ist das Prinzip des Lebens bei Guyau tatsächlich aller Metaphysik bar?

Wir wissen, mit welcher feinsinnigen Schärfe Guyau alle metaphysischen und religiösen Begründungen der Ethik aus seinem Systeme zu scheiden suchte. Der ganze erste Teil seiner „Esquisse d'une morale" (Introduction), sowie deren drittes Buch, welches die Kritik der Vergeltung enthält, sind ein, mit tiefer Geistesschärfe

---

[1] La morale anglaise contemporaine. S. 196.

[2] Esquisse d'une morale. S. 7.

[3] *Ch. Christophe* Le principe de la vie comme mobile morale selon Guyau. Revue de Métaphysique et de Morale Juillet 1901. S. 521. *G. Aslan* La Morale selon Guyau.

Digitized by Google

geführter Beleg seines Strebens, in der Ethik zu zeigen, „wie weit die positive Wissenschaft gehen kann und von wo an das Bereich metaphysischer Spekulationen beginnt“.[1] „Aus Methode jedes ausser — und über den Tatsachen stehendes, also jedes apriorische und kategorische Gesetz ausscheidend, mussten wir von den Tatsachen ausgehen, um aus ihr ein Gesetz, — von der Realität, um aus ihr ein Ideal, — von der Natur, um aus ihr eine Moral abzuleiten.“[2] Und doch ist es gerade die Methode, in der Guyau, wie es leicht zu sehen ist, nichts weniger als von Tatsachen ausgeht, d. h. gerade in die Bahnen lenkt, die alle metaphysischen Konstellationen charakterisieren. Alle Tatsachen, von denen Guyau ausgehen will, und auf denen sich die Moral aufbauen soll, führt er auf eine einzige, die des Lebens zurück, und deduziert auf diese Weise seine Ergebnisse nicht aus der Fülle realer Erscheinungen in der biologischen und psychologischen Entwicklung des Menschen, sondern aus dem Begriffe des Lebens: „Aber die wesentlichste und konstitutivste Tatsache unserer Natur ist die, dass wir lebende Wesen sind, welche denken und fühlen, und deshalb ist es das Leben selbst, in seiner physischen und zugleich moralischen Form, welches wir um ein Prinzip der Lebensführung befragen mussten“.[3] Auf diese Weise werden alle Tatsachen auf eine einzige zurückgeführt, die als Grundprinzip alle Probleme in sich zusammenfassen und sie zugleich erschliessen soll. Ein Zentralphänomen, eine zur Allmacht erhobene Verallgemeinerung, ein Urprinzip erklärt und umfasst alles; dass es schon als solches den Charakter eines metaphysischen Prinzipes trägt, ist ebenso sehr ins Auge fallend, wie es unmöglich wäre zu leugnen, dass z. B. Schopenhauer's Wille, Schellings All-Leben, Spinozas einzige und ewige Substanz, als metaphysische Prinzipien, den betreffenden Systemen zugrunde liegen. Sei es das Prinzip des Willens, eines All-Lebens, einer ewigen Substanz oder des Lebens in seiner Expansion, eines bleibt sich gleich: das ganze System wird von einem Prinzipe abgeleitet. Wie, um ein typisches Beispiel zu nehmen, bei Spinoza die ganze Ethik aus der Selbstentfaltung der Substanz fliesst, so fliesst sie bei Guyau aus der Selbstentfaltung des Lebens. Wie Spinoza die Substanz als erstes Prinzip postuliert und in ihr alle Eigenschaften inbegriffen findet, die er in sie hineingelegt hat, so setzt Guyau das Leben als Urphänomen in den Mittelpunkt seines Systems und findet in ihm alle Erscheinungen vor, denen er den

[1] Esquisse d'une morale. S. 244. — [2] Ibid. — [3] Ibid.

Digitized by Google

Stempel biologischer Gesetze aufdrücken möchte: „Das Leben entfaltet sich, weil es Leben ist; es ist ursprünglich, autonom und hat sich selbst zur Ursache“.[1] Die metaphysische Fassung des Lebensprinzipes spricht selbst aus der spinozistischen Ausdrucksweise, in der Guyau, unter anderem, das Wesentliche des Prinzipes des Lebens im Streben des lebenden Wesens zusammenfasst „im Sein zu verharren“ [„persévérer dans l'être“[2], „in suo esse perseverare“ bei Spinoza Ethik III Par. 6]. Der aus der Auffassung des Lebens abgeleitete Kausalitätsbegriff bekommt, wie wir bereits schon aus angeführten Worten ersehen, seine mit einer metaphysischen Konzeption verbundene Wendung, deren Elemente speziell *Christophe* in einer eingehenden Analyse klarzulegen sucht.[3] Wie bei Spinoza die Substanz ist bei Guyau das Leben, das sich selbst Schaffende und Bedingende, die causa sui, die die kausale Reihe durchbricht, um damit den Kausalitätsbegriff ins Metaphysische zu erheben. Und wie der auf das Lebensprinzip angewandte Kausalitätsbegriff, so sind auch alle, aus dem Lebensprinzip gemachten Folgerungen bei Guyau eher intuitiv postuliert, als diskursiv gewonnen. Indem er das Leben in seiner physischen und psychischen Seite als Produktion, Fruchtbarkeit, Entwicklung definiert und seine Definitionen durch glücklich gewählte biologische Analogien zu stützen sucht, behandelt er das Problem immer von einer gewissen Auffassung des Lebens von vornherein ausgehend, nicht dieselbe aus Tatsachen folgernd. Trotz bilderreicher Beispiele aus dem Empirischen, mit denen Guyau aus dem Bereiche des Metaphysischen zu schreiten glaubt, bleibt sein Verfahren ein typisch spekulatives. Das Primat des Lebens als solches, weit davon entfernt Resultat biologischer Forschung zu sein, ist,

---

[1] Ibid. S. 92. — [2] Ibid.

[3] *Ch. Christophe.* Le principe de la vie comme mobile morale selon Guyau, Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet 1901. Guyaus Spinozismus erwähnt in einem, von uns nicht berührten Zusammenhange *G. Aslan*, La Morale selon Guyau S. 10, 70. Paris, Alcan 1906. Jedoch wäre eine durchgreifende Untersuchung spezieller Berührungspunkte beider Denker, wie uns scheint, fruchtlos, da sie vollkommen entgegengesetzten Denktypen angehören: wie für Spinozas Substanz das Beharren, so ist für Guyaus Zentralbegriff das Leben, das Moment der Entwicklung, der Evolution bestimmend. Guyau selbst weist auf den springenden Punkt, der ihn von Spinoza trennt (siehe: La Morale d'Epicure 4e Edit, S. 236, Paris Alcan 1904); und an einer zweiten, in dieser Beziehung in Betracht kommenden Stelle (Vers d'un philosophe Spinoza S. 193) spricht in Guyau der Irrationalist, gegen Spinoza, den Rationalisten im Ethischen.

Digitized by Google

nach einem treffenden Ausdrucke *Aslans* „intuitive Verallgemeinerung, Lebensauffassung eines Poeten, eine Folgerung, welche in eigentümlicher Weise ihre Voraussetzungen überschreitet".[1]

Hiermit stehen wir zugleich vor einem zweiten Konflikte, vor demjenigen zwischen Naturalismus und Romantik in Guyaus Ethik. Guyau selbst bezeichnet seinen Standpunkt als einen naturalistischen.[2] Die natürliche Evolution des Lebens soll die vom Pflicht- und Vergeltungsglauben befreite Moral bestimmen. Auf einer gewissen Entwicklungsstufe ist der Altruismus ebensosehr natürliches Produkt des Lebens, wie es der Egoismus auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe ist; und noch mehr: „vom naturalistischen Standpunkte aus, auf welchen wir uns stellen, steht die Handlung, welche das Interesse anderer zum Ziele hat, nur insofern höher als diejenige, welche das eigene Interesse verfolgt, als sie auf eine grössere moralische Fähigkeit, einen Ueberfluss an innerem Leben deutet".[3] Moralische Gesetze sind natürliche Entwicklungsgesetze, sie sind Spezialfälle eines allgemeinen, natürlichen Gesetzes des Lebens, seiner Erhaltung und Entfaltung,[4] usw. Angesichts dieser ausgesprochenen Tendenz, die Ethik von metaphysischen Voraussetzungen zu befreien, und ihr eine naturalistische Grundlage zu verleihen, zählt z. B. *Tarozzi* Guyaus Ethik zu den Aeusserungen des modernen Naturalismus.[5] Es erwächst nun die Frage, inwiefern die naturalistischen Elemente in Guyaus Ethik tatsächlich vorwiegen und nicht durch andere Momente seines Schaffens verdrängt werden?

Im zweiten Kapitel unserer Arbeit haben wir aus der Untersuchung von Guyaus Ethik schon ersehen können, dass in Guyaus Naturalismus es am wenigsten ein objektives, naturalistisches Weltbild ist, welches sein System trägt, dass es vielmehr die eigenartigen Momente seiner Persönlichkeit sind, welche es bestimmen Wir haben zu zeigen gesucht, wie Guyaus Auffassung der natürlichen Evolution der Moral durch eine lyrisch-romantische Wertung des Altruismus von vornherein beeinflusst wird. In der Feststellung einer natürlichen Evolution und der aus ihr fliessenden erwünschten Norm der Handlungen sind es nicht die objektiven Tatsachen der Biologie, welche das Ideal bestimmen, sondern dieses ist es, welches die ganze Darstellung der Evolution der menschlichen Psyche be-

[1] *G. Aslan* La Morale selon Guyau. S. 29.
[2] Esquisse d'une Morale. S. 152. — [3] Ibid. S. 153. [4] Ibid. S. 220.
[5] *G. Tarozzi* Guyau e il naturalismo critico contemporaneo. Milan. Dumolard.

Digitized by Google

dingt. Der Altruismus ist einmal für Guyau absoluter Wert und deshalb soll auch eine natürliche Evolution ihm eine dominierende Stellung einräumen. Nicht die tatsächlich erfasste, natürliche Evolution menschlicher Gefühle sanktoniert den Altruismus, sondern umgekehrt, der Altruismus sanktioniert die natürliche Evolution, das heisst die Wertung des menschlichen Seelenlebens selber.

Haben ja solche Begriffe, wie die der Lebensentfaltung, der Expansion des Lebens und seiner Intensivität usw. keinen bestimmten Inhalt, wenn sie als unmittelbare Intuitionen auftreten; sie erscheinen als blosse Formen, in die ein jeder Denker, je nach seinem eigenen Seelenleben, seinen eigenartigen Inhalt hineinprojezieren kann. Guyau benutzt den Evolutionsgedanken zur Rechtfertigung seiner Soziabilitätstheorie, zur Bestätigung seiner altruistischen Moral. Derselbe Gedanke dient Nietzsche als biologischer Untergrund seines Kampfes um die Elite, seiner Verurteilung der Sklavenmoral, — der Nächstenliebe. Die Intensivität des Lebens ist, nach Guyau, mit der Hingabe an die Mitmenschen verbunden; Nietzsche sieht in derselben Intensivität des Lebens den Kampf des Stärkeren mit den Schwächeren, den „Willen zur Macht“.[1] „Guyau, schreibt Darlu, von grossmütiger Begeisterung beseelt, erhebt den Lebensdrang zur Liebe, indem er auf die „sich steigernde Verschmelzung der Sensibilitäten“ rechnet. Andere entwickeln denselben Instinkt bis zum Hasse der Gesellschaft“ . . . . .[2] Es ist klar, dass bei der Bestimmung und Feststellung einer tatsächlichen, natürlichen Evolution der Ethik bei beiden Denkern, nicht eine natürliche Evolution als solche, wenn sie tatsächlich festzustellen wäre, sondern die Werte und Normen, die sie mit ihr verbinden, als bestimmend und wesentlich erscheinen. Brauchen beide Denker einen naturalistischen Untergrund, ist die Ethik beider in diesem Sinne eine naturalistische, so liegt es doch beiden nur insofern an diesem, als er ihrer Wertbestimmung dienend entgegenkommt. Bei beiden Denkern erhebt sich das romantische Element der Persönlichkeit über dem naturalistischen Untergrunde, ihre persönliche Note gibt ihrem Naturalismus seine markante, wesentliche Biegung; wie nicht der darwinistische Daseinskampf an und für sich Nietzsche fesselte, sondern der, sich aus seinem Fond hervorhebende Uebermensch, so ist für Guyau nicht die Evolution

[1] *A. Fouillée* Nietzsche et l'Immoralisme. S. 157—179.

[2] *Darlu* Classification des idées morales. Morale sociale, 1899. Alcan, Paris. S. 26.

Digitized by Google

des Lebens als solche, sondern der gewünschte Sieg des Altruismus in ihr von Bedeutung. Deshalb glauben wir in gewissem Sinne nicht nur nicht sagen zu dürfen, dass Guyaus Ethik, ebenso wie diejenige Nietzsches, eine ausgesprochen-naturalistische ist, sondern, vielmehr behaupten zu können, dass Guyaus Ethik im Grunde genommen, (wenn man ihre Methode zum Beispiel mit der diskursiven Denkart der Spencerschen Ethik vergleicht,) ebensowenig eine naturalistische ist, wie diejenige Nietzsches: bei Beiden ist es das Romantische einer Prophetennatur, das der Erforschung einer natürlichen Evolution schaffend und formend zuvorkommt.

Speziell bei Guyau finden wir seine schöpferische Dichterintuition mit der grossmütigen Expansivität und Empfänglichkeit seines eigenen Ichs verbunden, die in der Auffassung der natürlichen moralischen Evolution die Wertbestimmung vorangehen lässt. „Das Postulat der Wechselwirkung zwischen Intensivität und Expansivität des Lebens," schreibt diesbezüglich in einer Beurteilung von Guyaus Ethik A. Fouillée, „ist sicherlich vom grössten Werte: eine intensive Kraft strebt danach sich nach aussen zu verbreiten und die Hindernisse zu bewältigen, welche ihr in den Weg treten. Aber Guyau hat nicht klar genug gezeigt, dass liebend und selbstaufopfernd sein, die einzige Art und Weise ist, diese Intensivität zu entfalten. Die Energie des Lebens und sogar der Psyche kann sich in der Herrschaft über andere äussern, in ihrer Benutzung zu unseren eigenen Zwecken, anstatt sich in der Unterordnung unter die Zwecke der Allgemeinheit kundzugeben. Mit einem Worte: es sind zwei Richtungen der intensiven Tätigkeit möglich: eine zentripetale und eine zentrifugale. Es müsste durch eine spezielle Lehre bestimmter festgestellt werden, dass die letztere Richtung die einzig normale ist, um das individuelle Leben im Maximum der intensiven und zugleich fruchtbaren Energie zu erhalten. Napoleon I. führte sicher ein Leben von ausnahmsweiser Intensivität, und er äusserte sie auf allen Schlachtfeldern. Er dachte, handelte und fühlte und liess andere seinen Willen fühlen. Die Fruchtbarkeit seines Lebens war eine ausserordentliche, aber sie äusserte sich im Kampfe, nicht im Zusammenwirken mit anderen, im Zermalmen anderer Persönlichkeiten, nicht in deren Unterstützung." [1]

Guyau hat auch den Vorwurf vorausgesehen, den man in Bezug auf seine subjektiv gefärbte Deutung der Intensivität des Lebens

[1] *A. Fouillée* La Morale, l'Art et la Religion d'après Guyau. S. 103.

Digitized by Google

und dessen Entfaltung, machen könnte. In seinem späteren Werke „Education et Hérédité“, so wie in den Ergänzungen zur zweiten, posthumen Auflage seiner „Esquisse d'une moral“, sucht er ihn durch die Behauptung zurückzuweisen, dass „der Gewalttätige die intellektuelle und sensible Seite seines Wesens, das heisst gerade dasjenige, was an ihm das Vollständige und, vom Standpunkte der Evolution das Erhabenere ist, erstickt“ ...[1], das heisst dem allgemeinen Entwicklungsgange der menschlichen Psyche nur entgegenwirke. Dieser Einwand enthält jedoch schon die Annahme dessen. was erst zu erweisen wäre: er setzt voraus. dass die höhere Stufe der Entwicklung sich im Wachstum sozialer Gefühle äussere, bringt uns aber dem Beweise nicht näher. Mit diesem Argumente stehen wir bei Guyau vor einem petitio principii.[2] Und so lange die Annahme einer Evolution individueller Psyche den Ausgangspunkt des Systems bildet, wird Guyau im Banne einer inneren Konsequenz aus ihm auch nicht heraus können; ist die angenommene Entwicklung der individuellen Psyche allein massgebend für den notwendigen Werdegang menschlicher Empfindungen und Gefühle, so kann es unmöglich erwiesen werden, dass in der Zukunft die Richtung ihrer Handlungen unbedingt, wie Fouillée sich ausdrückt, keine zentripetale, sondern eine zentrifugale sein müsse; denn nach Guyaus eigener Lehre, muss es ebenso viele Handlungsweisen geben, wieviele Individuen es gibt; moralische Normen sind, nach Guyau, immer individuell und wandelbar (Theorie der moralischen Anomie).

Hiermit stehen wir vor einem dritten Konflikte, vor einer dritten Antinomie in Guyaus Ethik. Bereits im zweiten Kapitel unserer Arbeit haben wir gesehen, dass das romantische Persönlichkeitsgefühl in der Lehre von der moralischen Anomie alle allgemeingültigen Normen durchbricht; es erwächst die Frage. ob der Glaube an die Soziabilität der Menschennatur nicht schon eine in sich birgt? Bei Guyau ist das Individuum einerseits anom, sein moralisches Empfinden verinnerlicht, von allen allgemeingültigen Normen befreit; andrerseits ist es dem Gesetze einer natürlichen Evolution unterworfen, dem zufolge die menschliche Psyche immer mehr sozialisiert und zum Altruismus erhoben wird, somit eine natürliche Norm aus der Evolution selbst erwächst. Aber wenn es für Guyau über-

---

[1] Hérédité et Education. S. 53 Esquisse d'une morale 2. Auflage, S. 103.
[2] *G. Aslan* La Morale selon Guyau. S. 88.

Digitized by Google

haupt keine Normen gibt, so kann auch die Expansion des Gefühlslebens keine sein; gibt es überhaupt keine allgemeingültigen Sittengesetze, so kann auch für die allgemein wachsende Soziabilität und Solidarität des Menschengeschlechtes keine Ausnahme gemacht werden, ohne der Theorie der moralischen Anomie dadurch wieder den Boden zu entziehen. Diese müsste, konsequenterweise, zu der Behauptung führen, dass auch die Sozialisierung der Genüsse durchaus nicht für jedes Individuum eine höhere Stufe in der Entwicklung der Psyche bedeute. Aber ein Lebensgesetz als solches, muss ein mehr oder weniger allgemeingültiges sein; eine irgendwie nachweisbare Tendenz der Evolution (und Guyau besteht ja auf ihrer positiven, naturalistischen Grundlage), muss nicht nur für das einzelne Individuum, sondern auch für die Gattung gelten; und ist diese Annahme nicht schon eine Anerkennung der Soziabilität, des Altruismus, als eines für die Gattung gültigen Wertes, das heisst als einer Norm? Guyau geht an dem erwachsenden Konflikte dadurch vorüber, dass er die Evolution der menschlichen Psyche als Gattungsprozess nicht näher beleuchtet und den Schwerpunkt des Problems in die Entwicklung der individuellen Psyche versetzt; sein Ausgangspunkt soll, wie wir es im zweiten Kapitel unserer Arbeit erwähnt haben, ein *individualistischer* sein. Das Problem einer allgemeingültigen Norm wird dadurch einerseits beseitigt, die Annahme eines Sozialisierungsprozesses der menschlichen Psyche jedoch, andrerseits, erschwert.

Würde Guyau der Evolution des einzelnen Individuums eine Evolution der Gattung, der Gemeinschaft parallel laufen lassen, würde er seine Annahme der sich steigernden Sozialisierung des Individuums durch eine andere zu bestärken suchen, dass auch in der Gesellschaft sich Veränderungen und Verschiebungen vollziehen, dank welchen, die egoistischen Bestrebungen der Individuen immer mehr eingeschränkt werden, dass auch die gesellschaftlichen und staatlichen Normen dahin sich entwickeln, eine grössere Sozialisierung der menschlichen Interessen herbeizuführen, so wäre die Antinomie zwischen Individualismus und Universalismus zwar nicht überbrückt, jedoch eine soziologische Möglichkeit ihrer Abschwächung angedeutet. Der Entwicklungsprozess der Gesellschaft, welche nach Guyau, für das Individuum Gegenstand altruistischer Betätigung sein soll, könnte in seinen rechtlichen und sozialen Imperativen und Normen, dem Egoismus Einzelner Schranken setzen und auf diese Weise der Intensivität des individuellen Lebens nur eine Richtung lassen, sich

zu entfalten, diejenige Richtung, welche Guyau, als immer grössere Entpersönlichung der Interessen bezeichnet. „Guyau verlangt," schreibt diesbezüglich *Eugène Fournière,* „die Sozialisierung der Moral. Diese wird nur dann möglich sein, wenn unsere individuellen und kollektiven Antagonismen sich in Solidarität auflösen werden, das heisst, wenn das menschliche Milieu selber sozialiert sein wird. Ich glaube, dass der Sozialismus wirklich diejenige gesellschaftliche Form ist, welche Guyaus erhaben aufgefasster Moral adäquat ist. Wenn sich eines Tages seine ideale Moral entfalten wird, so wird es nur in einem sozialistischen Milieu geschehen können." [1]

Die Heranrückung des ethischen Problems an das soziale, hiermit die Anerkennung der Abhängigkeit der Moral von gesellschaftlich-rechtlichen Faktoren, wie sie auch in der modernen Soziologie vorherrscht, [2] würde jedoch das Problem der Moral grundsätzlich auf soziologischen Boden verpflanzen. Diesen Weg betritt Guyau nicht und kann ihn auch nicht betreten. Als vornehmlichem Wertungsphilosophen liegt es ihm, bei Voranstellung des Prozesses der Lebensentfaltung an dem Ideal der Lebensführung mehr, als an dessen Konkretisierung, an dessen realem Untergrund. Vom erhabenen Eros einer Dichternatur getragen, löst ein platonischer Idealismus die Probleme der Ethik intuitiv, ohne mit dem tatsächlichen Gange der gesellschaftlichen Entwicklung der Moral zu rechnen. „Sind ja," wie Guyau sich einmal ausdrückt, „die Träume der Menschheit ihre grössten Trophäen, und wiegen ja erhabene Illusionen die Tatsachen auf." [3] Die Ethik erscheint losgelöst von einer allgemeinen soziologischen Weltauffassung, als Ethik der Persönlichkeit, der individuellen Initiative, des individuellen Genies.

Zwar schliesst Guyaus Soziabilitätsgedanke eine gewisse Anerkennung gesellschaftlicher Faktoren und Einflüsse auf das Individuum in sich, und führt Guyau besonders in seinen ästhetischen Untersuchungen zu Aeusserungen, welche mit der gewollten individualistischen Grundlage seines Systems nicht übereinstimmen: „das Individuum, das man als isoliert in seinem einsamen Mechanismus eingeschlossen, betrachtet hat, erscheint äusseren Einflüssen durchaus zugänglich, mit dem Bewusstseinsleben anderer durchaus solidarisch, durch nicht persönliche Ideen und Gefühle bestimmt." [4]

[1] *Eugène Fournière.* Questions de Morale. S. 284. Paris Alcan 1907.
[2] *L. Stein* Soziale Frage im Lichte der Philosophie. 1. Aufl. S. 606.
[3] Esquisse d'une morale. S. 48.
[4] L'Art au point de vue siciologique. S. XVI.

Digitized by Google

Das isolierte Ich, erkennt Guyau psychologisch ausdrücklich als Illusion an.[1] Ja Guyau scheint in der Entwicklung des Soziabilitätsgedankens einer soziologischen Beleuchtung ethischer Probleme so nahe zu sein, dass einer seiner Kritiker, *Marion,* sich verleitet sieht, in ihm einen der Pioniere der Gesellschaftswissenschaft zu feiern.* Und dennoch trennt das romantische Persönlichkeitsgefühl Guyau von einer soziologischen Betrachtung ethischer Probleme gerade in ihrer Grundlegung. Wo er von prinzipieller Grundlegung der Moral spricht, stellt er sich, wie wir wissen, rückhaltslos auf den Boden eines ethischen Individualismus: „eine positive Moral muss eine *individualistische* sein, um in ihrem Prinzipe kein unerweisbares Postulat einzuschliessen, sie muss sich um das Schicksal der Gesellschaft nur insoweit kümmern, als diese das Schicksal der Individuen in sich schliesst" usw. [Siehe vorher, Kapitel 2, angeführtes Zitat. Esquisse d'une morale, S. 84] Die psychische Evolution der einzelnen, von äusseren Einwirkungen wie losgelösten Persönlichkeiten trägt seine ganze Lehre, sie ist es, die zur erwünschten Sozialisierung des Gefühlslebens führt. Die Persönlichkeit ist und bleibt der einzige Ausgangspunkt der Moral. Die Lebensentfaltung der Persönlichkeit, — das einzige, zu beachtende Phänomen. Ist das moralische Problem für das Individuum gelöst, so ist es auch für die Gesellschaft, die ja aus den einzelnen Individuen besteht; das Individuum ist sozusagen primär. Anders ausgedrückt: „die Quelle der sozialen Moral ist die individuelle Moral."[2] In diesen Worten *Malaperts* lässt sich die Reaktion gegen den Antiindividualismus der modernen Soziologie zusammenfassen, die, wie wir sehen, in Guyau einen ihrer beredten Vertreter gefunden hat.

Deshalb ist es auch von soziologischer Seite her, dass Guyaus Moralphilosophie die meisten Einwände erwachsen. Von soziologischer Seite stösst Guyau gerade in denjenigen Gedankengängen auf regen

---

* *Anmerkung.* „Keiner hat mehr dazu beigetragen, schreibt *Marion* (in der Revue bleue vom Mai 1891), den Zusammenhang der Soziologie mit allen anderen Gebieten des menschlichen Wissens, ihre eigentliche Stellung unter den Wissenschaften und ihr vorwiegendes Interesse klar zu legen. Alle philosophischen Probleme sind von ihm durch die einfache Tatsache verjüngt und vereinfacht worden, dass er sie vom Standpunkte der Soziologie beleuchtet hat".

[1] Esquisse d'une morale. S. 115.

[2] *P. Malapert* La Morale individuelle et la Morale sociale. Morale sociale. Alcan Paris 1899. S. 296.

Digitized by Google

Widerspruch, in denen er sich Spencers Auffassung ethischer Probleme vom individualistischen Standpunkte entgegenstellt. Wir haben bereits erwähnt, in welchen Punkten sich beide Denker scharf voneinander trennen. Von einer, vom romantischen Persönlichkeitsgefühl getragenen Verinnerlichung der Ethik ausgehend, tritt Guyau Spencers soziologischer Erklärung des Ursprunges der Moral und speziell des Pflichtgefühls entgegen, und weist, angesichts der Betrachtung der tatsächlichen Rolle der Elemente des äusseren Zwanges, der religiösen, staatlichen und sozialen Nötigung bei der Entwicklung des Gefühls moralischer Verpflichtung, auf seine Theorie der mehr immanenten Lebensentfaltung. Dagegen schreibt *G. Tarde:* „Das Vorhaben, die Moral einzig und allein auf dem Willen des Individuums, auf einem frei vom Individuum erwählten Wunsche aufzubauen, ist, wie mir scheint, illusorisch. Selbst in der ausgebildetsten und zivilisiertesten Moral, wird es immer einen Teil passiven Gehorsams einem äusserlichen und mächtigeren Befehle geben. Da ist nichts, was der Positivismus zu verbannen hätte, (Guyau charakterisiert, wie wir bereits in Kapitel 2 angeführt haben, seinen Individualismus, als *positive* Grundlage der Moral), wenn er die Rolle kennt, welche in der Soziologie notwendigerweise die ununterbrochene Wechselwirkung zwischen den Individuen spielt, welche die moderne Psychologie zu entziffern anfängt. Keiner, so scheint uns, war besser als unser Verfasser dazu vorbereitet, die positive Grundlage der Idee und Pflicht zu erklären, ihre Macht zu zeigen, anstatt zu suchen, ohne sie auszukommen: es hätte ihm genügt in der Moral von dem soziologischen Standpunkte mehr Gebrauch zu machen, den in die Aesthetik und vergleichende Mythologie einzuführen, es sein Verdienst gewesen ist, wodurch diese beiden Wissenschaften unter seiner Feder zu neuem Leben erwacht sind.“ [1] Inwieweit Guyaus Standpunkt in der Religionsphilosophie [vergleichende Mythologie — ist vielleicht eine zu spezielle Bezeichnung], wie *Tarde* ihn charakterisiert, ein soziologischer ist, werden wir noch im zweiten Teile unserer Arbeit zu untersuchen haben. Hier sei nur soviel festgestellt, dass Guyau tatsächlich in der Moral vom soziologischen Standpunkte keinen Gebrauch macht, weshalb sich ein anderer seiner Kritiker zu der Behauptung berechtigt fühlt, dass Guyau das eigentliche Wesen der Moral nicht zu erfassen vermochte: „Er hat in ihr nur ihre subjektive, individuelle Seite gesehen; er dachte, dass sie die unmittelbare Schöpfung

[1] *G. Tarde* Revue philosophique Août. 1889. S. 186.

Digitized by Google

der individuellen Natur des Menschen sei, während sie in Wirklichkeit das Erzeugnis des gesellschaftlichen Lebens, also soziales Phänomen ist.“ [1]

Wenn Guyau wegen seiner aus der romantischen Verinnerlichung der Ethik fliessenden Divergenz mit Spencer von einer Seite Gegner erwachsen sind, so führte ihm diese andererseits auch Anerkennung, und zwar von der Seite der Ethik des schroffen Individualismus zu. Als Anerkennung scheint es wenigstens zu klingen, wenn, wie bereits erwähnt, *Nietzsche*, dessen mehr als ablehnendes Verhalten gegen die englische Moralphilosophie, sich in Aeusserungen rückhaltloser Leidenschaft kundgibt, folgende Randbemerkung an Guyaus „Esquisse d'une morale“ niederschreibt: „Nach Guyau, sind Sympathie und Soziabilität fundamental und nicht, wie die englische Schule will, mehr oder weniger künstlich und später erst herangebildet“. . . . „Spencer sieht in den uneigennützigen Instinkten ein Produkt der Gesellschaft, Guyau aber findet sie schon im Individuum, das heisst im Urquell des Lebens vor.“ [Zitiert nach Fouillées: „Nietzsche et l'immoralisme“ S 151—179]. Augenscheinlich ist es Guyaus Individualismus, den Nietzsche kongenial zu erfassen scheint, während er im übrigen da, wo Guyau die Lebensentfaltung als Altruismus darstellt, ihm ein verächtliches „idée fixe“ entgegenwirft, um den „Willen zur Macht“ an Stelle zu setzen.

Ferner ist für Guyaus Individualismus, so wie für die, mit ihm verbundenen, inneren Divergenzen seiner Ethik charakteristisch, dass ihm seine Moralphilosophie von einer sozialen Strömung Jünger zuführte, innerhalb welcher die Kollisionen zwischen Individualismus und Soziabilitätsbestrebungen am schärfsten hervortreten: die Moral des Anarchismus huldigte in Guyau ihren unbewussten Führer.[2] Auf Guyaus Grundprinzipien der Ethik stützt sich Peter Krapotkine in seiner Darlegung der Moral des anarchistischen Credo: keine kirchliche oder staatliche Nötigung, kein staatlicher Zwang, isolierter, individueller Protest gegen das Bestehende, zum Zwecke einer idealen sozialen Organisation, einer idealen gesellschaftlichen Ordnung, einer allgemeinen Solidarität und Brüderlichkeit. In parallelem Gedankengang will Guyau keine moralische Norm, keinen allgemeingültigen Massstab der Lebensführung und stellt dem als Ziel und Folge: die höchste moralische Norm, die höchste moralische Ordnung, die höchste Soziabilität der einzelnen Persönlichkeit. In beiden Fällen

[1] *G. Aslan* La Morale selon Guyau. S. 107.

[2] *Pierre Krapotkine* La Morale anarchiste. S. 26 u. a.

Digitized by Google

bleibt das schwierigste Problem ungelöst: auf welche Weise vollzieht sich der Uebergang vom isolierten, individuellen Proteste — zur allgemeinen Solidarität, welche Brücke führt von der moralischen Anomie zum ausgesprochenen Ideale der allgemeinen Soziabilität?

Freilich gibt es eine; aber keine aus dem System selbst sich erhebende, logische, sondern eher eine, bei Guyau zum wenigsten nachweisbar — psychologische: dieses ist ein Guyaus individualistischer Moral zugrundeliegender Glaube, der optimistische Glaube an die natürliche Güte des Menschen, der alle Konflikte individueller Bestrebungen hebt und in eine allgemeine Solidarität auflöst. Die allgemeinen Bedingungen dieses ethischen Optimismus bei Guyau [spezielle, individuelle Momente, so wie stoische Einflüsse,] haben wir im ersten bezw. zweiten Kapitel unserer Arbeit zu beleuchten gesucht. Die historische Kontinuität dieses optimistischen Glaubens an die Menschennatur, der sich speziell in der Geschichte der französischen Ethik, schon in Abälards Stellungnahme zum Pelagianismus und zu Augustins ethischen Pessimismus angedeutet,[1] vollkommen klar innerhalb der Skepsis eines Montaigne und Charron (nicht ohne stoische Einflüsse),[2] bis zu Rousseaus zynisch-stoischem Losungswort „zurück zur Natur" verfolgen lässt, in seinen verschiedenen Brechungen und Biegungen näher zu behandeln, sei uns anderwärts vorbehalten. Hier sei nur noch hervorgehoben, dass Guyaus Glaube an die Menschennatur, weil mit dem Evolutionsgedanken verbunden, dem kulturhistorischen Pessimismus Rousseaus entgegen, uns nicht *zurück* zur Natur, sondern *vorwärts* auf die höchsten Stufen derselben führen will, das heisst in einen kulturhistorischen Optimismus mündet.

Wenn wir nun vorangegangene Darlegung von Guyaus Grundprinzipien der Ethik zusammenfassen, indem wir deren innere Discrepanzen berücksichtigen, so werden wir finden, dass wir vor einem der inneren Konflikte philosophischen Strebens stehen, an denen die Geschichte der Philosophie überhaupt nicht arm ist: I. Dem, von Haus aus idealistischen Denker ist es nicht gelungen (und darin steht Guyau durchaus nicht vereinzelt da in der modernen Philo-

[1] *F. Jodl* Geschichte der Ethik in der neuen Philosophie. B. I. Kap. II.

[2] *L. Stein* Archiv für Geschichte der Philosophie. B. VI. Heft 4. Jahresbericht der deutschen Literatur zur Philosophie der Renaissance P. Charron. *Derselbe* Deutsche Rundschau 4. März 1893. 19. Jahrg. *W. Dilthey* Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie. B. VII.

Digitized by Google

sophie) — *Positivist* zu sein; er teilt darin das Schicksal des Vaters des Positivismus in Frankreich; wie bei A. Comte die „Religion de l'Humanité" die positive Philosophie zuletzt in den Hintergrund rückte, so erhebt sich bei Guyau die Philosophie als Ideal einer Lebensführung, als geniale Dichterintuition über einer nüchternen Erforschung der Tatsachen, und mündet in eine Religionsphilosophie, (zu deren Betrachtung wir auch übergehen), in der die idealistischen Elemente seines Strebens schärfer als je hervortreten. II. Damit hängt es zusammen, dass auch sein *Naturalismus* mehr von seiner romantischen Dichternatur inspiriert, als von realwissenschaftlichen Betrachtungen getragen ist; III. damit verbunden endlich durchbricht sein *romantisches Persönlichkeitsgefühl* die Einheitlichkeit seines universalistischen Prinzipes der wachsenden Soziabilität.

Auf diese Weise sehen wir, dass in Guyaus Philosophem nicht das systematische Element des Denkens, nicht die streng logische Konsequenz der Systembildung vorwaltet; mit Recht zählt ihn H. Höffding im Gegensatz zur systematischen und zu anderen Richtungen in der modernen Philosophie, zur Gruppe der Wertungsphilosophen par excellence. „Keine Hand lenkt uns" sagt einmal (am Schlusse seiner Esquisse d'une morale) Guyau, „kein Auge sieht für uns in die Zukunft; das Steuer ist seit lange zerbrochen, oder vielmehr, es hat nie eins gegeben, es ist zu schaffen; es ist eine grosse Aufgabe und es ist die unsrige".[1] Mit diesen Worten präzisiert er selbst den Charakter seiner Lehre: sie ist Geistesführung, erhabenes Vermächtnis einer Prophetennatur. Als solche macht sie aber auch keinen Anspruch auf streng-systematische Begründung ihrer Thesen: „Wo es sich um Werte, um Formen des Lebens handelt, kommt die Persönlichkeit des Philosophen entscheidend zur Geltung; seine Gesinnung, die Grösse seines Charakters, das Vorzügliche seiner Natur leben in seinm Werke."[2] Diese von A. Riehl auf Nietzsche geprägten Worte können wir, wie wir es zu zeigen gesucht haben, auch auf Guyau anwenden. Mit dem allgemeinen Charakter einer Dichterphilosophie ist auch Guyaus Darstellungsweise verbunden, die in poesievoller Getragenheit, ihre propagatorische Kraft noch erhöht. Und so hat denn Guyau, gleich Nietzsche, „nicht wegen wissenschaftlicher Problemstellung, sondern wegen der leidenschaftlichen Weise und des oft genialen Pathos, womit, sich gegenseitig widersprechende Gesichts-

[1] Esquisse d'une morale. S. 252.

[2] *Alois Riehl.* Einführung in die Philosphie der Gegenwart. S. 250.

Digitized by Google

punkte bei ihm zu Worte kommen, und deshalb klar und scharf aufgestellt werden, einen Platz in der Geschichte der Philosophie".[1] Er ist, fügen wir hinzu, gleich Nietzsche, der grosse Romantiker der modernen Ethik.

Wollte man mit *Harald Höffding* divergierende Hauptgruppen in der Philosophie als Wertsetzung unterscheiden,[2] so wären diese beiden Dichterphilosophen vielleicht zu den entgegengesetzten Polen derselben zu zählen. Während bei den einen Naturen die seelische Disharmonie, die innere Dissonanz des Gemütes zum rastlosen Streben nach Einheit antreibt, besitzen andere, trotz der Vielseitigkeit des Seelenlebens, einen gewissen Grad von Gleichgewicht, von innerer Abgeklärtheit, die wegen ihrer expansiven, sympathischen Energie zur mitteilenden Tätigkeit, zur Hingabe an andere drängt. Während bei Nietzsche das leidenschaftliche Streben nach Selbstbehauptung innere Seelenkämpfe und Geteiltheit des Gefühlslebens bewirkt, mündet bei Guyau die Fülle des Seelenlebens in eine Expansion des Gefühlslebens, in derselben sympathischen Expansion, die er zum Ideale erhebt. Wir wissen, dass beide Denker den ausgesprochenen Individualismus gemein haben; aber während das eine System der individualistischen Ethik unserer Epoche, im rückhaltlosen Selbstbehauptungsdrange die höchsten moralischen Werte mit der Verachtung der Nächstenliebe verband, suchte sie Guyau, trotz seines nicht minder ausgesprochenen Persönlichkeitsgefühls, an einem entgegengesetzten Pole, in den höchsten Forderungen des Altruismus und der Soziabilität, wodurch er die Tendenzen seines Jahrhunderts, die individualistischen wie die sozietären, in der ganzen Fülle ihrer beiden entgegengesetzten Richtungen umfassend wiederspiegelte.

In dieser Beziehung kann man mit *Marion*[3] über Guyau sagen, dass Guyaus Generation vielleicht keinen Denker aufzuweisen hat, der in der Ethik die Bestrebungen seiner Zeit (einerseits diejenigen des Individualismus, andererseits — des Sozialisierungsdranges) klarer zum Ausdruck gebracht hätte; und in diesem Sinne kann man mit *Lionel Dauriac*[4] ausrufen: „Sein Name wird leben, seine Ideen werden bahnbrechend sein, denn sie künden sich an als die Ideen der Avantgarde des kommenden Jahrhunderts."

---

[1] *Harald Höffding* Moderne Philosophen. S. 175—176.
[2] *Derselbe* Religionsphilosophie. S. 255. Leipzig 1901.
[3] *H. Marion* Art. dans la Grande Encyclopédie.
[4] *L. Dauriac* L'année philosophique 1891. S. 215.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

J. M. Guyaus Religionsphilosophie.

Kapitel V.

Das Prinzip des Lebens als Grundlage der Religion.

In vorangegangener Darlegung von Guyaus Jugendstudien, seines allgemeinen Entwicklungsganges und des aus ihm hervorgegangenen Weltbildes, welches er schon in seiner Moralphilosophie in klaren Farben zum Ausdruck gebracht hatte, haben wir ihn als Romantiker zu charakterisieren gesucht. Und wie bei den meisten Romantikern, mündete sein Streben nach einer Lösung der Wertungsprobleme in eine religionsphilosophische Dichtung, die er, bezeichnender Weise, aus Motiven, welche wir später näher berühren werden „Irreligion der Zukunft" betitelte. Und diese „Irreligion" einer von Haus aus, wenn auch nicht im engeren Sinne religiös, so doch im weiteren Sinne gläubig angelegten, nichts weniger als nüchternen, ja schwärmerischen Dichternatur, sammelte wie in einem Brennpunkte alle eigenartigen Elemente seiner Weltanschauung in sich, um sie in desto schärferen Farben von sich zu geben:

1. In einer Art Neuschellingianismus erscheint das Prinzip des Lebens als Urphänomen, welches den Zentralpunkt des ganzen Philosophems bildet.

2. Das romantische Persönlichkeitsgefühl findet seinen Höhepunkt in der Theorie der sogenannten „religiösen Anomie".

3. Der platonische Eros, endlich, feiert seine Wiedergeburt als höchstes Attribut des Lebens, eng mit dem stoischen Soziabilitätsgedanken verflochten, der in einer Lehre von den „Vergesellschaftungen der Zukunft" den Abschluss der Religionsphilosophie bildet.

Wir wenden uns ersterem erwähnten Elemente von Guyaus Religionsphilosophie zu, der Grundlage, auf welcher Guyau, wie wir

bereits gesehen haben, seine Ethik, ja sein ganzes Weltbild aufgebaut hat.

Wir haben bereits erwähnt (siehe erstes und zweites Kapitel unserer Arbeit), dass das Prinzip der Lebensentfaltung als Zentralphänomen, den eigenartigsten Bestandteil von Guyaus Lehre bildet, sich als Hauptpfeiler seiner Lehre durch alle seine Werke zieht, und zugleich einen gewissen Anschluss an Schellings aesthetische Romantik in sich birgt, welche durch Coleridge auf Spencer, von diesem aus auf Guyau ihre Nachwirkungen gehabt haben kann; die Einwirkung der deutschen Romantik auf Guyau kann auch eine direkte gewesen sein, wobei bei Guyau, in der Voranstellung des Lebensprinzipes ganz ausgesprochene Momente der persönlichen Psyche des Denkers, eine mit den psychologischen Begleiterscheinungen seiner Krankheit verbundene Wertung des Lebens, den Ausschlag gegeben haben können, wie wir es zu zeigen suchten. Jedenfalls kommt für uns hier in Betracht, dass das Primat des Lebens, das Prinzip der Lebensentfaltung, Guyaus „Irreligion der Zukunft" mit allen anderen Teilen seines Systems eng verbindet und eine gewisse Kontinuität zwischen seiner Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie bedingt. Die „Irreligion der Zukunft" erscheint auf diese Weise als letztes Glied einer ineinandergehenden Gedankenkette, die von einem Zentralprinzipe, dem der Lebensentfaltung getragen ist: „Dieses Buch," schreibt Guyau, in seiner Einleitung zur „Irreligion der Zukunft", „ist eng mit den andern verbunden, die wir über die Aesthetik und die Moral veröffentlicht haben. Für uns verschmilzt das ethische Gefühl mit dem Leben, das zum Bewusstsein seiner selbst, seiner Intensivität und seiner inneren Harmonie gekommen ist: das Schöne, so sagten wir, kann als eine Auffassung oder Handlung definiert werden, welche das Leben in seinen drei Formen (Gefühl, Wille, Intellekt) fördert, und welche durch das unmittelbare Bewusstsein dieser allgemeinen Förderung Vergnügen hervorruft. Andererseits verschmilzt für uns das moralische Gefühl mit dem intensivsten und extensivsten Leben, welches seiner praktischen Fruchtbarkeit bewusst wird. Die wichtigste Form dieser Fruchtbarkeit ist das Handeln im Interesse anderer und die Soziabilität andern Menschen gegenüber. Endlich wird das religiöse Gefühl erzeugt, wenn dieses Bewusstsein der Soziabilität des Lebens, indem es sich erweitert, sich auf alles Existierende erstreckt, nicht nur auf reale Lebewesen, sondern auch, auf bloss mögliche ideale Gebilde. So ist es

Digitized by Google

also in der Idee des Lebens, und den ihm eigentümlichen individuellen oder sozialen Aeusserungen, dass wir die Einheit, der Aesthetik, der Moral und der Religion suchen.“ [1]

Im Prinzipe der Lebensentfaltung ist es zugleich, wie wir bereits bei der Behandlung seiner Ethik gesehen haben, dass bei Guyau das stoische, jedoch vom klassischen Intellektualismus befreite Element, der Soziabilitätsgedanke, scharf zum Ausdruck gelangt. Das Leben muss sich entfalten um zu bestehen, es äussert sich in in einer Expansion des Gemütslebens; wir sind unserem Wesen nach — sozial.

Und wie die Soziabilität die Grundlage aller Moral bildet, so bildet sie auch diejenige aller Religionen. Das religiöse Gefühl ist der Ausdruck eines rein sozialen Bedürfnisses des Menschen. Die Liebe zu Gott ist eine besondere Form der Soziabilität, eine teilweise Aeusserung des Bedürfnisses zu lieben, welches sich in jedem Mensehen entwickelt. „Wer auf Erden nicht genügend liebt, wird sich immer gen Himmel wenden.“ [2] Die Soziabilität, welche einen wesentlichen Bestandteil des menschlichen Charakters bildet, erweitert sich und reicht bis zu den Sternen. Liebe und Religion sind verwandte Gefühle; die zweite ist die Steigerung, die Fortsetzung der ersteren, ihr Hinausschreiten ins Jenseits.

Getragen vom Soziabilitätsgedanken will Guyau auch die übliche Betrachtung der Religion als Antropomorphismus durch die seinige berichtigen und ergänzen: der Mensch ist mit gesellschaftlichen Banden an seine Götter geknüpft. Opfer, Gebete, Kultus sind deren Ausdruck. Die Idee eines sozialen Bandes zwischen Menschen und höheren Mächten ist ein allen Religionen eigentümliches Merkmal: „die Gemeinschaft mit den Tieren, die Gemeinschaft mit den Toten, mit den Geistern, mit den guten und bösen Mächten, die Gemeinschaft mit den Naturgewalten, mit dem höchsten Prinzipe der Natur, — sind nur die verschiedenen Formen dieser universellen Soziologie, in welcher die Religionen aller Dinge Ursache gesucht haben, der physischen Tatsachen, wie des Donners, des Gewitters, der Krankheit, des Todes, sowie der metaphysischen Beziehungen, — der Entstehung und Bestimmung des Menschen, endlich der moralischen, — wie der Tugenden, der Laster, der Gesetze, der Sanktion.“ [3] In

[1] L'irréligion de l'avenir. S. IX.
[2] Ibid. S. 99.
[3] Ibid. S. III.

Digitized by Google

wenigen Worten wäre die Religion demnach als physische, metaphysische und moralische Erklärung aller Tatsachen anzusehen, durch Analogie mit der menschlichen Gesellschaft, „ex analogia societatis humanae", als „allgemeine soziologische Erklärung in mystischer Form". Deshalb genügt Guyau nicht die Bezeichnung des Antropomorphismus zur Definition des Wesens der Religion; diese sagt ihm nichts über das Vorhandensein sozialer Gefühle im Menschen; um diese scharf in den Vordergrund zu rücken, wählt Guyau, zur Bezeichnung des Wesens aller Religionen den Terminus „*Soziomorphismus*". Dabei kommt es ihm nicht so sehr auf das Hinausprojezieren gewisser äusserer menschlicher Lebensformen und Machtverhältnisse in ein Jenseits an, als auf die Gefühlsmomente, die alle religiösen Kulte begleiten und die eigentlich religiöse Stimmung bedingen. Als solche nennt er Furcht, Dankbarkeit, Liebe und bezeichnet sie als sozial, ihrem Wesen und Ursprunge nach.

Bereits in seiner Moralphilosophie haben wir Guyau als Antiintellektualisten kennen gelernt (Siehe Kapitel III., sein Verhältnis zu den Utilitariern). In seiner Religionsphilosophie bleibt Guyau, wie wir sehen, in dieser Beziehung der allgemeinen Tendenz seiner Lehre treu: wie die Moral nicht nur aus rationeller Berechnung stammt, so ist auch die Religion nicht so sehr auf die Bedürfnisse des Intellekts als auf diejenigen des Gefühlslebens zurückzuführen. Das Wesen der Religion ist demnach vorwiegend Gefühl. Als Romantiker konnte er es auch nichs anders auffassen, und als dem Dichter des Soziabilitätsgedankens blieb ihm nur noch übrig, diejenigen Gefühle, die das religiöse Bedürfnis nähren, als Ausfluss einer natürlichen Soziabilität zu betrachten; ist ja nach Guyau, die Soziabilität das Merkmal einer Expansion des Lebens, das heisst der Ausdruck desjenigen Prinzipes, das sein ganzes System trägt.

Charakterisiert schon Obenerwähntes Guyaus „Irreligion der Zukunft" als Dichtung des Lebensentfaltungsprinzipes, so zeigt vielleicht nichts deutlicher das dichterische Moment seines Philosophems, den direkt dichterischen Bann, den das Lebensprinzip auf ihn ausübte, als sein Verhältnis zu Spencer in einzelnen Teilen seiner Beleuchtung des Problems des Ursprunges der Religionen.

Wir haben bereits erwähnt (siehe erstes Kapitel unserer Untersuchung), dass Guyaus letzte, seit dem Jahre 1887 erschienenen Schriften, die Spuren eingehender soziologischer Studien tragen;

Digitized by Google

speziell Spencer bringt Guyau in allen seinen Werken reges Interesse entgegen und schenkt ihm besondere Berücksichtigung; in dieser spricht in der „Irreligion der Zukunft“ stets der Dichter und Künstler in Guyau, gegen Spencers rationalen, in systematischem Aufstieg logisch konstruierten Generalisationen.

Wie bekannt, führt Spencer in seinem systematisch aufgebauten Plane der Entwicklung der Religionen alle primitiven, religiösen Aeusserungen, auch die des Animismus und der Zoolatrie, auf den Ahnenkultus zurück. Durch soziologische Data sucht Guyau die an soziologischem Material reiche Ahnenkultus- und Geistertheorie Spencers nicht zu bestreiten, ja er greift ihre Gültigkeit im einzelnen nicht an: sie mag zur Erklärung der Ausbildung vieler religiöser Bräuche ihren Teil beigetragen haben. Doch bäumt sich in Guyau der Künstler, der Irrationalist, der Dichter, der durch seine Einbildungskraft die Natur belebt und interpretiert, gegen den Systematiker auf. Spencers Konstruktionen sind ihm zu spitzfindig, zu künstlich. Viele Erscheinungen des Animismus und der Zoolatrie sollen ganz anders erklärt werden. Nach Spencers Theorie, meint Guyau, müsste der Mensch, um sich eine Gottheit zu bilden, erstens einen Toten besitzen, zweitens den Begriff des doppelten Ichs des Toten, und endlich drittens, den Glauben, dass der Geist nicht nur in dem Körper des Toten wohnen könne, sondern in einem anderen Gegenstande, in einem Baume, einem Steine usw. In Wirklichkeit kann, nach Guyau, ein viel einfacherer Vorgang vorliegen: „Ein grosser Baum“ schreibt Guyau in poetischer Inspiration die Natur belebend, „hat an und für sich etwas Würdevolles; ich weiss nicht, was für ein „heiliger Schauer“ im Waldesdickicht verbreitet ist. Auch die Nacht und die Dunkelheit trägt zur Bildung der Religion bei; und der Wald, der ist die ewige Nacht mit seinem unerwarteten Erzittern, seinem Stöhnen, dem Rauschen des Windes in den Blättern, das wie eine Stimme klingt, dem Heulen der wilden Tiere, das manchmal aus dem Baume selbst zu erschallen scheint.“ [1] Und weiter schreibt in ihm der phantasievolle Dichter gegen Spencers Anwendung der Ahnenkultus- und Geistertheorie auf Erscheinungen der Tieranbetung: „was ist natürlicher als zum Beispiel die allgemeine Ehrfurcht vor den Schlangen; diesem geheimnisvollen Wesen, das sich in die Dunkelheit schleicht, erscheint und verschwindet, und

[1] Ibid. S. 23.

Digitized by Google

dessen einziger Biss den Tod herbeiführt?“ [1] usw. Für Spencer ist der Weg vom Ahnenkultus zum Fetischismus, und von diesem, durch eine Reihe von religiösen Formen zum Monotheismus nur ein Spezialfall seines allgemeinen Gesetzes des Aufstieges zur Differenzierung einerseits, zur Vereinheitlichung andererseits, welches durch die Evolution religiöser Anschauungen bestätigt werden soll. Bei Spencer, dem Systematiker, dem Klassiker der modernen Philosophie, tritt der bestimmte, logische Plan seiner Generalisationen in den Vordergrund. Guyau, der Romantiker und Dichter, sucht ein anderes Prinzip, das der Allbeseelung der Natur in dem Ursprunge der Religionen zu finden: — die älteste Stufe aller Religionen ist nach ihm „*Panthelismus*“: „für die Tiere und für die Wilden, sowie für die ganz kleinen Kinder, ist die Natur, so glauben wir, das direkte Gegenteil von dem, als was sie in unseren Tagen dem Auge des Gelehrten und dem Philosophen erscheint. Es ist nicht das kalte und neutrale Milieu, wo der Mensch allein ein Ziel verfolgt und diesem alles unterwirft, ein physikalisches Laboratorium, wo es unbewegliche Instrumente gibt, und nur einen Gedanken, der sie in Bewegung setzt. Weit entfernt davon, ist die Natur eine Gemeinschaft; die primitiven Völker sehen Absichten hinter den Erscheinungen. Freunde und Feinde umgeben sie. Der Kampf ums Dasein wird zum Kampfe an der Seite von erdichteten Verbündeten gegen oft, ach, zu reale Feinde.“ [2] Die Einbildungskraft und das Gefühlsleben der Naturmenschen sind ursprünglicher, als die von Spencer dem primitiven Menschen zugeschriebene Scheidung von tot und lebendig, von Körper und Geist. Unter den Augen desselben vollzieht sich bei der Betrachtung der Natur und ihrer Erscheinungen ein steter Uebergang von scheinbar Toten zum Lebendigen und umgekehrt; er kennt keine andere Unterscheidung, als diejenige der lebendigen Kräfte, die ihm unmittelbar nützen oder schaden; für ihn lebt die ganze Natur, in die er keine künstlerischen Differenzierungen hineinträgt, denn die Natur — ist Leben.

Als Primat steht das Prinzip des Lebens auch hier über allen Problemen; es ist dasjenige Prinzip, auf welches Guyau in intuitiver Dichterphantasie, immer wieder zurückkommt, welchen Ausgangspunkt seine Gedankengänge auch nehmen mögen.

---

[1] Ibid. S. 24. — [2] Ibid. S. 31.

Digitized by Google

Kapitel VI.

Das Prinzip der Persönlichkeit.

Wir haben bereits erwähnt, dass Guyaus Religionsphilosophie als Teil eines wesentlich romantischen Philosophems im Zeichen einer ausgesprochenen Individualisierungstendenz steht. Der Verpersönlichung des religiösen Gefühls läuft auch eine Verinnerlichung desselben parallel, welche keine Einzwängung desselben in bestimmte Dogmen und feste äussere, religiöse Formen duldet. So ist es einerseits die Hervorhebung des Prinzipes der Persönlichkeit, andrerseits die Ablehnung aller traditionellen Formen der Religionen, bei vollkommener Anerkennung individueller, religionsphilosophischer Konstellationen, die Guyaus Religionsphilosophie charakterisiert.

Bevor wir die Aeusserungen derselben näher betrachten, sei nebenbei bemerkt, dass Guyau in der scharfen Hervorhebung des Persönlichkeitsprinzipes, sowie in der Anerkennung ausserhalb bestimmter Dogmen stehender, metaphysischer und religionsphilosophischer Spekulationen durchaus nicht vereinzelt dasteht in der modernen Religionsphilosophie; ja, er scheint ihr die Bahnen gewiesen zu haben, jedenfalls die Saiten angeschlagen zu haben, die in der Religionsphilosophie unserer Tage, selbst da, wo sie, wie z. B. bei *H. Höffding* und *W. James,* auf der Basis hervorragender, spezieller, psychologischer Studien erwächst, besonders tonangebend klingen. Die Anerkennung der Berechtigung religionsphilosophischer Spekulationen, welche einem inneren Bedürfnisse der Persönlichkeit erwachsen, jedoch vielleicht schon deshalb, ausserhalb bestimmter kirchlicher Dogmen stehen, charakterisiert Harald Höffding, wenn er schreibt: „In der heftigen religiösen Polemik während des 18. Jahrhunderts handelte es sich um einen Kampf mit der Dogmatik und der Hierarchie. Vorzüglich die Kirche als bürgerliche Autorität wollte man stürzen und vernichten. Man war geneigt, die Dogmen als willkürlich erzeugte oder benutzte Mittel zu betrachten, die den Pfaffen die Gewalt über das Denken der Menschen, mithin über die Menschen selbst, verschaffen sollten. Voltaires, Diderots und d'Hol-

bachs Polemik stürzte sich auf diese Auffassung. Im 19. Jahrhundert, das in philosophischer Beziehung schon mit Rousseau, Lessing und Kant anfing, ging man von den intellektuellen Ausdrücken und der äusseren Organisation der Religion, auf die inneren, erzeugenden und bewegenden Kräfte zurück. Man unterschied zwischen diesen ursprünglichen Kräften und den Erzeugnissen, durch die sie sich zu gegebener Zeit und an gegebenem Orte äussern. Hierdurch aber musste ganz natürlich die Frage entstehen, ob die intellektuellen Formen und äusseren Organisationen, unter welchen die Religion bisher aufgetreten ist, nicht wegfallen, und von anderen Formen und Organisationen abgelöst werden könnten, ohne dass das Wesentliche der Religionen wegzufallen brauchte. Man nahm auf verschiedene Art und Weise die Idee eines „dritten Reiches" auf, indem man die Möglichkeit einer Lebensanschauung erblickte, die ausserhalb, der sich bisher so scharf gegenüberstehenden Gegensätze liegen sollte". (siehe hierzu „The Conflict between the Old and the New" *H. Höffding.* International Journal of Ethics VI.)[1]

Dieses Wesentliche der Religionen, das Harald Höffding selbst, in seiner Religionsphilosophie von psychologischen Forschungen ausgehend, unter dem Streben nach der „Erhaltung des Wertes" zusammenfasst,[2] das ein anderer, nach seinem eigenen Dafürhalten ihm geistesverwandter Denker unserer Tage, ebenfalls psychologische Studien zur Basis nehmend, als „The will to believe" (den Willen zu Glauben) bezeichnet,[3] lässt Guyau von einer mehr allgemeinen philosophischen Auffassung getragen, als metaphysischen Drang des Menschen, als ewiges Streben nach ethischen und kosmischen Konstellationen über das Uebersinnliche, in seiner „Irreligion der Zukunft" als unvergängliches Element aller Religionen weiterbestehen; und wie bei Harald Höffding und William James, hängt auch bei Guyau die Anerkennung religionsphilosophischer Weltbilder mit dem Glauben an die schöpferische Kraft der Individualität zusammen, welche alle dogmatischen, religiösen Schranken bricht, um einer persönlichen, verinnerlichten Religion willen, die individuell erwächst und nur individuelle Geltung beansprucht.

---

[1] *H. Höffding,* Religionsphilosophie, S. 299. Deutsch von Bendixen.

[2] Ibid

[3] *William James,* „The Will to believe". First edit. 189 , New York. Siehe hierzu *H. Höffding,* „Moderne Philosophen" das W. James' gewidmete Kapitel, wo er sich über seine Berührungspunkte mit James ausspricht. S. 203.

Digitized by Google

Von diesem Standpunkte des ausgesprochenen Individualismus aus, gestaltet sich Guyaus Auffassung des Entwicklungsganges aller Religionen: Das Streben nach individueller Initiative, nach Gewissensfreiheit und persönlicher Wertung des Lebens ist es, das nach Guyau, in der Geschichte aller Religionen eine bezeichnende Rolle gespielt hat: es hat dem Protestantismus gegen den Katholizismus verholfen, und in der Zukunft soll es noch durchgreifendere Wirkungen aufzuweisen haben. Das Streben nach persönlicher Wertsetzung setzt sich fort in dem allmählich wachsenden Bedürfnisse alle kirchlichen Wahrheiten abzustreifen, und sie durch wandelbare, individuelle, metaphysische Hypothesen zu ersetzen. Deshalb können aber in Zukunft bestimmte metaphysische Voraussetzungen ebensowenig zur Herrschaft kommen, wie bestimmte religiöse Dogmen. Die letzten Hypothesen werden einen rein individuellen Charakter tragen, deren ganzer Wert in ihrer individuellen Eigentümlichkeit liegen wird. So stellt Guyau der von vielen erstrebten Vereinheitlichung der Religionen der Zukunft umgekehrt eine Vervielfältigung metaphysischer Hypothesen entgegen, individueller, religionsphilosophischer Weltbilder, welche die Gedankenwelt der Persönlichkeit von bestimmten, allgemeinen Voraussetzungen befreien soll.

Bei Guyau nimmt das Persönlichkeitsprinzip, dasjenige, was *William James* „The personal religion" nennt, noch eine eigenartige Wendung an; es mündet in die Lehre von der sogen. „religiösen Anomie", die eine Parallelerscheinung zu der von uns bereits in seiner Ethik behandelten moralischen Anomie bildet: „Wir denken", schreibt in bereits angeführten Ausführungen Guyau, „dass in der Zukunft der Mensch immer mehr, vor den im voraus errichteten Zufluchtsstätten, wie vor festen Käfigen zurückweichen wird. Wenn jemand von uns das Bedürfnis einer Ruhestätte empfindet, wo er seine Hoffnungen niederlegen könnte, so wird er sie selbst in freien Lüften bauen, wird sie verlassen, wenn sie ihn nicht mehr befriedigt, um sie jeden Frühling, bei jeder Umwandlung seiner Gedankenwelt von neuem zu errichten".[1] Und weiter heisst es: „Anderwärts haben wir als moralisches Ideal das, was wir moralische Anomie nennen, vorgeschlagen; d. h. die Abwesenheit einer apodiktischen, festen, allgemein gültigen Regel. Wir glauben noch fester daran, dass das Ideal einer jeden Religion zu einer religiösen Anomie führen müsse, zur Befreiung der Persönlichkeit, zur Erlösung ihrer Gedankenwelt, welche wertvoller ist, als

[1] L'irréligion de l'avenir, S. 323.

Digitized by Google

diejenige ihres Lebens, zur Unterdrückung jedes dogmatischen Glaubens, in welcher Gestalt er auch auftreten möge Anstatt fertige Dogmen anzunehmen, müssen wir selbst die Schöpfer unseres Glaubens sein".

Schon aus vorangegangener Darlegung ist es klar zu ersehen, weshalb Guyau von einer „Irreligion der Zukunft" spricht; in allen religiösen Systemen fehlen für ihn die Momente der persönlichen Einbildungskraft, des individuellen Geistes, der individuellen Wertsetzung. Um die Bedeutung letzterer noch schärfer hervorzuheben, postuliert Guyau eine strenge Scheidung zwischen religiösen Dogmen und metaphysischen Hypothesen, zwischen Religion im eigentlichen Sinne des Wortes und Metaphysik. Erstere ist, nach Guyau, vergänglich, sie löst sich auf, weil sie dogmatisch auftritt, letztere ist unvergänglich, da ihre Dichtungen nur individuell gelten wollen und einem natürlichen Bedürfnis der freien Spekulation im Menschen entsprechen. Während alle Religionen sich mit dem Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis und der Ausbildung individueller Ethik allmählich auflösen, kann das metaphysische Streben des Menschen sich umwandeln und umgestalten, ohne je zu verschwinden: „Der Instinkt der freien Spekulation entspricht ja in uns dem unvergänglichen Empfinden, demjenigen der Grenzen positiver Erkenntnis; er ist in uns wie der Widerhall der unendlichen Geheimnisse der Welt, er entspricht im übrigen dem unüberwindlichen Hang des Geistes, dem Bedürfnisse eines Ideales, dem Bedürfnisse die sichtbare und fassbare Natur zu überschreiten und, nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit dem Herzen. Die menschliche Seele ist wie die Schwalbe; sie hat zu lange Flügel, um an der Erde zu haften, wohl aber ist sie geeignet zu erhabenem, kühnem Fluge in freien Lüften".[1] Dank einem doppelten Gefühle, dem der Grenzen unserer Erkenntnis und der Unendlichkeit unserer Ideale, wird der Mensch nie auf die Behandlung der grossen Probleme über den Ursprung und Ausgang der Dinge verzichten können.

Um genauer die Grenzen zwischen der Religion, welcher Guyau die Auflösung prophezeit, und den metaphysischen Spekulationen, denen er im Gegenteil die Zukunft eröffnet, zu präzisieren, findet Guyau drei Merkmale, die eine genaue Scheidung von Religion und Metaphysik ermöglichen. Alle bestehenden Religionen haben nach Guyau drei Bestandteile, bei deren Abwesenheit man wohl von individuellen

[1] Ibid. S. 331—332.

Digitized by Google

metaphysischen, kosmischen oder ethischen Hypothesen, nicht aber von Religion im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann. Diese drei Elemente sind: eine mythologische Erklärung der Natur, die in den bestehenden Religionen als Glaube an Wunder erhalten ist, eine Anzahl von Dogmen, d. h. von absoluten Wahrheiten, welche keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, und einem Kultus, welcher den Menschen durch gewisse äussere Formen mit der Gottheit verbinden soll. Eine Religion ohne Mythen, ohne Dogmen, ohne Kultus, ist nichts anderes als die sogenannte „natürliche Religion", die sich eigentlich auf nichts anderes, als auf metaphysische Spekulationen zurückführen lässt.

Von diesem Standpunkte aus, gestaltet sich auch Guyaus Verhalten, zu allen modernen Bestrebungen, eine Religion der Zukunft zu konstruieren, oder ihr Wesen zu definieren. Von der Fortdauer metaphysischer Spekulationen schliesst man fälschlich auf die Ewigkeit der Religionen; auf einer solchen Verwechslung der Begriffe beruht, nach Guyau, Spencers vermeintliche Versöhnung von Religion und Wissenschaft. Ebenso auch diejenige Hartmanns. Alle auf diese Weise geplanten Religionen der Zukunft sind selbst nichts anderes, als metaphysische Systeme ihrer Verfasser. Ja, noch mehr. „In vielen Schriften", schreibt Guyau, „ist die ‚Religion der Zukunft' ein mehr oder weniger aufrichtiges Kompromis mit den positiven Religionen. Zu gunsten eines Symbolismus, der den Deutschen besonders teuer ist, gibt man sich das Ansehen, das erhalten zu wollen, was man in Wirklichkeit umstürzt. Um diesem Standpunkte unseren eigenen entgegenzustellen, wollen wir lieber von einer Irreligion der Zukunft sprechen".[1]

Im Einklange damit befindet sich *Dauriacs* Aeusserung, dass er keinen Denker kenne, dessen negative Gesichtspunkte offener ausgedrückt wären, als diejenigen Guyaus: „mit ihm weiss man, wohin man nicht gehen darf; schon die Titel seiner beiden Hauptwerke sind in dieser Beziehung bedeutungsvoll".[2] Jedoch ist damit noch nicht die allgemeine Tendenz gekennzeichnet, welche die „Irreligion der Zukunft" in sich schliessen soll. Antireligiös will Guyau, wie erwähnt, nicht sein. Die religiöse Anomie, die Irreligion der Zukunft, ist zwar eine Verneinung aller Dogmen, aller traditioneller Autoritäten, Wunder und Offenbarungen, nicht aber eine,

[1] Ibid. S. XII.

[2] *L. Dauriac*, Année philosophique 1890. S. 217.

Digitized by Google

den ethischen und metaphysischen Seiten des Glaubens, feindliche Stimmung; im Gegenteil, sie soll vielmehr dasjenige vom religiösen Glauben zurückbehalten, was den dauerhaften Kern aller Religionen bildet, eine gewisse Verehrung für den Kosmos einerseits, andrerseits das Streben nach einem ethischen, individuellen oder sozialen Ideale, welches die gegebene Realität überschreitet: „irreligiös" oder „areligiös" sein, heisst noch nicht „antireligiös" sein. Vielmehr kann, wie wir sehen werden, die Irreligion der Zukunft dasjenige vom religiösen Gefühle behalten, was an ihm das Reinste ist". [1] Und an anderer Stelle heisst es: „wir für uns streben durchaus nicht darnach zu zerstören, und wir glauben sogar, dass man nichts im absoluten Sinne zerstören könne. Im unendlichen Gedanken ist, wie in der Natur, eine jede Zerstörung bloss eine Umwandlung. Die ideale Irreligion, welche für uns eine Verneinung der Dogmen und des blinden Glaubens unserer Zeit ist, schliesst nicht ein umgewandeltes, religiöses Gefühl aus, welches dem Gefühle gleicht, das immer in uns mit einer freien Spekulation über das Universum korrespondiert, welches mit dem philosophischen Empfinden selbst. identisch ist". [2]

Dank dieser Anerkennung der Weiterentwicklung der Probleme des Grenzgebietes zwischen Religion und Metaphysik bei Guyau, des sogenannten metaphysischen Strebens, in das sich dieses religiöse Gefühl umwandeln soll, erwächst bei vielen Beurteilern Guyaus die Frage, ob die Irreligion der Zukunft, ihrer allgemeinen Stimmung und Tendenz nach, nicht als eigentlich durchaus religiös zu bezeichnen wäre. „Die Kontinuität zwischen Religion und Irreligion betont er jedenfalls so stark, dass das Beste der Religion (zugleich auch was bei deren Entstehung die eigentliche Tendenz gewesen sei) in der Irreligion erhalten bleiben müsse". [3] *Paulhan*, der die Irreligion der Zukunft, dank der Verinnerlichung des religiösen Gefühls, zu einer der Aeusserungen des modernen Mystizismus zählt. bezeichnet sie im gewissen Sinne als viel religiöser, als die meisten. von Guyau bekämpften Lehren. [4]

F. Buisson führt aus, dass Guyaus „Irreligion" die hauptsächlichsten Elemente einer Religion in sich trage. [5] „Wären Guyaus

[1] L'Irréligion de l'Avenir. S. XIV. [2] Ibid.

[3] H. Höffding. Moderne Philosophen. S. 141.

[4] *Fr. Paulhan.* Le nouveau mysticisme. S. 124.

[5] *Fr. Buisson.* L'Education morale et l'éducation religieuse. Questions de Morale, Paris 1907. S. 329.

Digitized by Google

Ansichten die meinigen, schreibt *Josiah Royce*, so würde ich sie ohne Bedenken religiös nennen, weil ich — wie er selbst — in ihnen die rationell geformte Vollendung dessen erblicken würde, was der religiöse Instinkt der Menschheit gesucht hat".[1] Auch *Harald Höffding* streift die Frage, ob „das Reinste des religiösen Gefühls", das Guyau in seiner Irreligion weiter bestehen lässt, nicht gerade eben das eigentlich Religiöse sei.[2] Mit Recht bemerkt er, dass wir uns hier auf dem Gebiete der feinen Nuancen befinden, wobei schliesslich bei der Definition dessen, was man unter Religion verstehen will, Erwägungen der Zweckmässigkeit den Ausschlag geben. Um Worte handelt es sich nicht. Was Harald Höffding selbst, als Streben nach der „Erhaltung des Wertes" bezeichnet, was William James rückhaltloser den „Willen zum Glauben" nennt, bleibt bei Guyau als Anerkennung des Bedürfnisses kosmischer Weltbilder und ethischer Ideale, gleichsam als platonischer Eros des Philosophen, in der „Irreligion der Zukunft" jedenfalls so voll und ganz erhalten, dass von einer' im weiten Sinne des Wortes glaubensbedürftigen Stimmung bei ihm nicht abgesehen werden kann. Und wie die meisten religions-philosophischen Dichtungen dieser Art neben einer Verinnerlichung und Verpersönlichung des religiösen Gefühls, welche keine äusseren, kirchlichen Formen duldet, an gewisse ethische Ideale und Voraussetzungen gebunden sind, so ist auch Guyaus „Irreligion der Zukunft" eng an ethische Probleme allgemeinen Charakters geknüpft; im Zusammenhang mit seiner Soziabilitätslehre erhalten sie eine vollkommen eigenartige Lösung; wir kommen hiermit zu seiner Lehre von den „Vergesellschaftungen der Zukunft", zu einem neuen ethischen Glauben, welcher gleichsam einen kirchlichen Glauben ersetzen könnte.

---

[1] *Josiah Royce*, Studies on Good and Evil, New York, 1898, S. 377.

[2] *H. Höffding*, Religionsphilosophie, S. 99.

Kapitel VII.

Die Vergesellschaftungen der Zukunft.

Wir haben bereits in der Einleitung unserer Arbeit erwähnt, dass Guyaus Religionsphilosophie, wie auch zum Teil seine Ethik, von der Stimmung getragen ist, die in seinen Jugendjahren, in der ersten Phase seiner Entwicklung, seine Begeisterung für Plato und und für die Stoiker entflammte. Der platonische Eros erscheint als höchste Aeusserung des Lebens, der stoische Soziabilitätsgedanke steht am Anfang und am Ende aller Religionsphilosophie. Am schärfsten äussern sich diese Elemente von Guyaus Weltanschauung in seiner Lehre von den Vergesellschaftungen der Zukunft, die einen Abschluss seiner Religionsphilosophie bildet.

Es ist von vornherein klar, dass, falls alle Religionen, wie Guyau es will, ihrem Ursprunge und ihrem Wesen nach sozial sind, die Soziabilität aber durch die Natur des Menschen, sein immanentes Lebensgesetz bedingt ist, diese auch da erhalten bleiben müsse, wo alle äusseren religiösen Erscheinungen, zu denen Guyau Dogmen, Kultus und Mythen zählt, bereits geschwunden sein werden. Und so lässt denn auch Guyau das soziale Streben des Menschen als Universelles, Bleibendes, als unvergängliches Element aller Religionen in der „Irreligion der Zukunft" weiter bestehen, ja sich immer reicher und mannigfaltiger ausgestalten. Er kleidet es in ein modernes Gewand sogen. sozialer Vergesellschaftungen („Associationen"). In diesen wird der stoische Soziabilitätsgedanke in eine neue, soziologisch klingende Form gegossen.

In der Zukunft soll sich, nach Guyau, die Soziabilität des Menschen in gesellschaftlichen Verbindungen äussern. Das Individuum wird in diesen die Befriedigung seiner sozialen Bestrebungen suchen: „Die dauerhafteste praktische Idee, schreibt Guyau, welche man im Urgrunde des religiösen Geistes findet, so wie in demjenigen aller sozialen Reformversuche, ist der Gedanke der Gemeinschaft". Ihrem Ursprunge nach, ist die Religion, wie wir gesehen haben, wesentlich soziologisch, durch ihre Konzeption „der Gemeinschaft der Götter und Menschen". Was in der Irreligion der Zukunft von

Digitized by Google

den verschiedenen Religionen bestehen bleibt, ist die Idee, dass das höchste Ideal der Menschheit, ja sogar der Natur, in der Herstellung enger sozialer Bande zwischen den Lebewesen bestehe. Die Religionen haben sich mit Recht Gemeinschaften genannt. Es ist durch die Macht der Gemeinschaften, seien diese geheim oder öffentlich gewesen, dass die grossen Religionen des Christen- und Judentums die Welt erobert haben.“ [1]

Um die Tragweite seines Prinzips näher zu beleuchten, weist Guyau auf die Hauptgebiete, auf denen sich die Vergesellschaftungen der Zukunft fruchtbar erweisen sollen. Dabei wählt er eine, in der Philosophie beliebte psychologische Dreiteilung, einen traditionellen, triadischen Rythmus (den er übrigens schon in der „Esquisse d'une morale“, bei der Beschreibung der Fruchtbarkeit des Lebens gebraucht hatte), in dem sich die Vergesellschaftungen abspielen sollen. Die Zukunft gehört Vereinigungen des Intellekts, des Willens, des Gefühls. Die freie Vereinigung der Verstandestätigkeit der Menschen wird die individuellen Gedankengänge fruchtbarer machen. Die Vereinigungen des Willens werden danach streben, die Leiden der Menschheit zu verringern und ethische Ideale zu verbreiten. Die dritte Art der Vereinigungen fliesst aus dem Bedürfnisse des gemeinsamen Empfindens, speziell des ästhetischen Genusses. Die Kunst und das Naturgefühl wachsen in den Vereinigungen zu einer geläuterten ästhetischen Kultur, zu einem geläuterten religiösen Empfinden. Auf diese Weise finden alle intellektuellen, ethischen und ästhetischen Elemente der Religionen ihre Aequivalente in den Vergesellschaftungen. Um tatsächlich bestehende soziale Organisationen handelt es sich natürlich nicht; es sind ideale Gedankengebilde, geplante Aeusserungen der Soziabilität der Menschennatur, um die Erhaltung derer in der Zukunft, es Guyau ankommt. Als solche gestalten sich die Vereinigungen bei Guyau, zu einem letzten Zentralprinzipe seiner Religionsphilosophie; sie erwachsen zu einer neuen, von warmer Begeisterung getragenen Glaubenslehre. Und wie jeder Glaube, so ist auch Guyaus Glaube an die „Vergesellschaftungen“ hoffnungsvoll und bejahend; während, meint Guyau, bis jetzt die Entwicklung solcher Organisationen durch Gesetze, durch Vorurteile, durch Unwissenheit gehemmt worden ist, ist ihre Macht in unserem Jahrhundert beträchtlich gestiegen und wird künftig immer grössere Bedeutung gewinnen. Die

[1] L'Irréligion de l'Avenir. S. 340.

Digitized by Google

verschiedensten Vereinigungen werden das Erdenrund ausfüllen alles wird durch ihre Vermittlung vollzogen werden: „Im grossen, sozialen Organismus werden sich zahlreiche Gruppen verschiedener Art ausbilden, werden mit gleicher Leichtigkeit zusammentreten und sich auflösen, ohne im geringsten die allgemeine Zirkulation des Lebens zu hemmen".[1]

Bereits bei der Behandlung von Guyaus Ethik haben wir gesehen, dass er sein ausgesprochenes Soziabilitätsbedürfnis, mit einem nicht minder ausgesprochenen Persönlichkeitsgefühl zu vereinigen wusste. Und wie in seiner Ethik ein ausgesprochener Individualismus, der ihm von seiten der Moral des Anarchismus in Peter Krapotkine Jünger zuführte, und unter anderem sogar Nietzsches Anerkennung gewann, mit dem Soziabilitätsgedanken parallel läuft, so lässt sich in seiner Religionsphilosophie bei ihm das Persönlichkeitsgefühl der Romantik in einer inneren Harmonie des Gemütes mit dem Soziabilitätsgefühle verbinden. Die Ausbreitung der Gemeinschaften soll zu Guyaus Persönlichkeitsprinzipe, der Anomie, durchaus nicht im Widerspruche stehen. Der Dichter der Vergesellschaftungen postuliert eine Harmonie individueller Freiheit und sozialer Organisation. Dazu konstruiert er eine ideale Form der Vergesellschaftungen, die die persönliche Freiheit nicht hemmen, sondern nur fördern sollen. Freie Menschen treten in ein Bündnis, um ihre Freiheit zu erhöhen, nicht um sie aufzuheben: „Je mehr man vereinigt ist, desto unabhängiger ist man; man muss alles teilen, ohne jemanden zu beschränken."[2] „Die Form, die jede Vergesellschaftung sich bestreben muss zu erreichen," erläutert uns *Fouillée* diesen Gedankengang Guyaus, „schien ihm das Ideal des Sozialismus, mit dem des Individualismus zu vereinigen."[3]

Auf diese Weise werden die schwierigsten Divergenzen zwischen Individualismus und Universalismus (die schon in Guyaus Ethik vor uns standen), gelöst; die Vergesellschaftungen werden omnipotent, durch die Vereinigung derjenigen Werte, die die Person als solche, so wie die Person, als Glied der Gemeinschaft, in sie legt. Die Vergesellschaftungen sind für Guyau auf diese Weise auch mehr als blosse Aequivalente der Religion; in ihnen gehen nicht nur alle

[1] Ibid. S. 340

[2] Ibid. S. 341.

[3] *A. Fouillée.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 248. 5e édit., Paris, Alcan.

Digitized by Google

ethisch-religiösen Probleme auf, sondern ihre Tragweite erstreckt sich sogar auf die Lösung der sozialen Frage. „Die soziale Frage," äussert sich einmal Fouillée über Guyau, „schien ihm die verwickeltste und dunkelste zu sein." [1] Und dennoch hinderte das Guyau nicht, in dem Gedankenbilde der Vergesellschaftungen den Schlüssel zu ihrer Lösung zu suchen. „Guyau," äussert sich weiter Fouillée, „hatte tatsächlich den grössten Glauben an die Macht der Gemeinschaften, und er suchte in ihnen nicht nur die Lösung der religiösen, sondern auch der sozialen Frage." [2] Es ist dabei von vornherein klar, dass Guyau den Gemeinschaften als Aeusserungen der menschlichen Soziabilität in dieser Richtung Bedeutung zuspricht, denn an anderer Stelle heisst es: „die vollkommenste Lösung der sozialen Frage ist in der Soziabilität der Menschen selbst zu suchen. Die Schärfen der entgegengesetzten Interessen werden sich notwendigerweise durch den Fortschritt der sozialen Sympathie und der „altruistischen Gefühle" abschwächen." [3]

So sehen wir bei Guyau abermals die natürliche Soziabilität des Menschen alle Konflikte lösen, alle Schwierigkeiten überbrücken. Die Moral hatte sie von Pflicht und Vergeltung befreit, das religiöse Gefühl von seinen äusseren konfessionellen Schranken, endlich, das Individuum von den möglichen Konflikten mit der Allgemeinheit erlöst; aber auch damit ist bei Guyau die Tragweite des Soziabilitätsprinzipes noch nicht erschöpft, und zwar werden wir sehen weshalb.

Wir müssen zu Guyaus allgemeiner Stellungnahme zur Metaphysik, zu seinen allgemeinen philosophischen Voraussetzungen zurückgreifen. Wir haben bereits in der Einleitung zu unserer Arbeit erwähnt, dass die „Irreligion der Zukunft" der letzten Periode von Guyaus schriftstellerischer Tätigkeit angehört, in der die ursprüngliche, idealistische, stoisch-platonische Schicht, bei ihm wieder schärfer hervorgetreten ist, und die positivistischen Bestrebungen seiner zweiten Entwicklungsphase, die in seiner „Esquisse d'une morale" noch nicht ganz geschwunden sind, immer mehr zurück-

[1] Ibid. S. 217.
[2] Ibid
[3] L'Irréligion de l'Avenir. S. 412.

drängte. Damit scheint es verbunden zu sein, dass Guyaus Stellungnahme zur Metaphysik, sein allgemeiner methodologischer Standpunkt in der „Irreligion der Zukunft“ ein innerlich widerspruchsloserer, abgeklärterer zu sein scheint, als in seiner Ethik. Wir wissen, dass Guyau in seiner „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“ vom Jahre 1885, nicht frei von positivistischen Anregungen, allen bisherigen metaphysischen Moralsystemen entgegentrat, und in seinem eigenen Lebensprinzipe, eine durchaus nicht metaphysische, sondern naturalistische und positive biologische Verallgemeinerung sehen wollte. In der „Irreligion der Zukunft“ fehlt es zwar auch nicht an scharfsinnigen Ausfällen gegen metaphysische Spekulationen der modernen Religionsphilosophie, besonders gegen die deutschen Metaphysiker (bezeichnend dafür ist das ganze erste Kapitel der „Irreligion der Zukunft“, in welchem sich Guyau gegen Max Müller, Hartmann, dann auch gegen Renan wendet); aber der Standpunkt der vorwiegenden Verwerfung aller metaphysischen Konstellation als solcher, ist von Guyau verlassen; er sucht nicht mehr nach einer positiven Begründung seiner eigenen Lehre, ja noch mehr, er scheut sich nicht davor, uns seine eigene Metaphysik, sein eigenes kosmisch-metaphysisches Weltbild vorzuführen, seines Metaphysischen vollkommen bewusst. Und in diesem kosmisch-metaphysischen Weltbild ist es wieder der Soziabilitätsgedanke, der als Grundton die ganze philosophische Dichtung durchzieht; diese ist folgende:

Das ganze Universum kann, meint Guyau, als ein mächtiger Organismus betrachtet werden, in welchem alle Glieder eng miteinander verbunden sind, in welchem die Soziabilität alle Fäden zusammenhält. Es erscheint als eine grosse Gesellschaft, und wie in einer solchen, ist es die Soziabilität, welche alle divergierenden Teile aneinanderreiht. Die Betrachtung des Universums muss durch die der Gesellschaft erläutert werden und umgekehrt. (Das ist es, was Guyau seinen „soziologischen“ Standpunkt nennt.) Unsere Hypothesen über das Leben des Kosmos sind denen über das Leben der Gesellschaft analog. Metaphysik und Soziologie berühren sich; und dank dieser Berührung wird der sogenannte „soziologische“ Standpunkt „zu einer der umfassendsten und wahrscheinlichsten metaphysischen Erklärungen des Weltganzen.“ [1] Man kennt, schreibt

[1] Ibid. S. X

Digitized by Google

Guyau, die Bedeutung, die Auguste Comte der Soziologie zuschrieb. Aber in seinem Abscheu gegen die Metaphysik hat der Begründer des Positivismus jede wirkliche, allgemeine und kosmische Tragweite aus dieser Wissenschaft ausgeschlossen, um sie auf einen rein menschlichen Wert zurückzuführen. Spencer, Lilienfeld, Schäffle, Espinas haben Comtes Soziologie und den Anfang soziologischer Gesetze erweitert und haben gezeigt, dass jeder lebende Organismus eine Gesellschaft im embrionalen Zustande und dass umgekehrt, jede Gesellschaft ein Organismus sei.“ [1] Guyau geht noch weiter: die Soziologie soll bei ihm metaphysische Deutung und Bedeutung erlangen; dabei stützt er sich auf *Fouillées* Ausführungen: „Da die Biologie und Soziologie sich so eng berühren, könnten nicht die Gesetze, die sie gemeinsam haben, die allgemeinsten Gesetze der Natur und des Denkens offenbaren? Ist denn das ganze Universum nicht selbst eine unendliche, in steter Formation begriffene Gesellschaft, ein umfassendes Zusammenwirken der Bewusstseins- und Willenskomplexe, die einander suchen und allmählich finden? Die Gesetze, welche in den Körpern die Gruppierungen der einzelnen Atome regieren, sind zweifellos dieselben, die die Gruppierung der Individuen in der Gesellschaft bewirken. Und die angeblich unteilbaren Atome selbst, sind es nicht schon eigene Gesellschaften? Wenn dem so wäre, könnte man mit Recht sagen, dass die Sozialwissenschaft, die Krone des menschlichen Wissens, mit ihren höchsten Formeln uns eines Tages das Geheimnis des Lebens des Universums erschliessen werde“ .... „Die Soziologie kann eine besondere Darstellung des Universums liefern, einen universellen Typus, der, als in Formation begriffenen Gesellschaft betrachteten Welt ....“ (*A. Fouillée* La science sociale contemporaine. 2e édition. Introduction et Conclusion.)[2]

Bei Guyau nimmt Fouillées kosmisch-metaphysische Spekulation noch eine Wendung ins Ethische: „La plus haute conception de la morale et de la métaphysique est celle d'une sorte de ligne sacrée en vue du bien de tous les êtres supérieurs de la terre et même du monde.“ [3]

Ob nun angesichts dieser bewussten und gewollten Annäherung der „Irreligion der Zukunft“ an eine metaphysische Konzeption des

[1] Ibid.
[2] Ibid. S. X.
[3] Ibid. S. 439.

Weltganzen, die Bezeichnung derselben, als einer „soziologischen Studie", (Guyau bezeichnet, wie erwähnt, die „Irreligion der Zukunft" wie noch zwei andere seiner Werke, als „études sociologiques") berechtigt sei oder nicht, kommt hier für uns nicht in Betracht: das Verhältnis von Soziologie und Metaphysik ist schliesslich eine viel umstrittene Frage der soziologischen Methodologie, die nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehört, da wir es nur mit einer allgemeinen Charakteristik von Guyaus System zu tun haben. Eins ist aber für diese von Bedeutung, nämlich, dass die Annäherung der kosmisch-metaphysischen und soziologischen Betrachtungsweise sich bei Guyau in direkter Anlehnung an Fouillées Ansichten entwickelt, der als grosser Synthetiker der modernen Philosophie,[1] in seinen Werken die entgegengesetzten Richtungen zu versöhnen suchte, metaphysische Konstellationen auf soziologischen Analogien aufbaut und die Gültigkeit provisorischer, in Kontinuität mit allgemeinen wissenschaftlichen Gedankengänge erwachsener, metaphysischer Weltbilder voll anerkennt.

Aber trotz dieser Uebereinstimmung beider Denker in der Verbindung von Metaphysik und Soziologie, trotz ihrer Berührungspunkte, welche noch schärfer von Fouillée in seinem Werke „L'avenir de la métaphysique" gekennzeichnet werden, welches zwei Jahre nach der „L'irréligion de l'avenir" erschienen ist, und wie dem Titel, so auch dem Inhalte nach die rege Wechselwirkung beider Denker verrät, trägt Guyaus metaphysisches Weltbild eine besondere, ihm eigentümliche Nuance, birgt ein besonderes, ihm eigentümliches Element. Fouillées Metaphysik nimmt bei Guyau, wie wir es schon bei der Gegenüberstellung der eben angeführten Ausführungen beider Denker leicht ersehen können, eine für ihn charakteristische Biegung ins Ethische; vom Soziabilitätsgedanken durchwirkt, wird das kosmische Weltbild zu einer ethischen Dichtung. Von beiden Denkern ist Guyau der vornehmlichste Ethiker, der Wertungsphilosoph, die Prophetennatur im Moralischen. Während Fouillée in seiner Metaphysik, so wie in seinen allgemeinen philosophischen Gesichtspunkten eine gewisse Kontinuität mit wissenschaftlichen Gedankengängen erstrebt, und damit verbunden eine gewisse Objektivität zu bewahren sucht, mit welcher er, in seinem Hang zur Synthese, zwischen den entgegengesetztesten Strömungen und Richtungon vermittelt, kommen in

[1] *D. Pasmanik.* A. Fouillées psychischer Monismus, Berner Studien, 1899. Bern.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Guyaus metaphysischen Spekulationen immer die eigentümlichen Momente seiner Persönlichkeit zum Durchbruch, das Dichterische seiner Einbildungskraft, das Temperamentvolle seines Gefühlslebens, die Erhabenheit seiner persönlichen Ethik sprechen in seinen Werken: Das Bedürfnis einer letzten Vereinheitlichung bei Guyau, das in einen Monismus des Lebens mündet, das im Leben das letzte metaphysische Prinzip sucht, die letzte Causa sui postuliert, ist an eine Konzeption spezifisch ethischer Natur gebunden, welche in allen Werken Guyaus, auf der ganzen Linie seiner geistigen Entwicklung sich über alle anderen Gedankengänge erhebt. Diese ethischen Motive sind es gerade, die in ihm überall den Dichter, den Romantiker entfesseln, der seine ethischen Ideale in seine ganze Weltkonzeption verlegt.

Daraus ergibt sich von selbst Guyaus allgemeine Stellung in der Philosophie der Gegenwart. Wir haben bereits bei der Behandlung seiner Ethik erwähnt, dass es der dichterische Zug seines Philosophems, der romantische Flug seines Gedankens war, der nicht ohne Einwirkung auf eine ihm geistesverwandte Strömung in der modernen Philosophie (besonders der Religionsphilosophie) gewesen ist, dank welchem aber andererseits besonders von positivistischer Seite her, Guyau als Repräsentant und Ausläufer der metaphysischen Strömung der modernen Philosophie charakterisiert und kritisiert worden ist.[1] Tatsächlich konzentriert Guyau in seinem Systeme, wie wir es zu zeigen gesucht haben, so markante Elemente einer philosophischen Romantik, dass es als grellstes Gegenstück, als ausgesprochene Reaktion gegen die positivistische Strömung der Neuzeit betrachtet werden kann. Und das wird von den entgegengesetztesten Richtungen zugegeben. Auch *Alfred Fouillée*, der, wie bekannt, nichts weniger als den positivistischen Standpunkt eines *Aslan* teilt, sieht in Guyaus philosophischer Wirkung eine Gegenströmung des Positivismus, einen Faktor der idealistischen Richtung der modernen Philosophie: „Guyau," schreibt *Fouillée* „hat seinerseits zu der idealistischen Bewegung viel beigetragen, welche sich unter unseren Augen vollzieht, und welche das Streben nach dem in sich schliesst, was er „Aequivalente" des allmählich schwindenden theologischen Glaubens genannt haben würde. Guyau huldigte der

[1] *G. Aslan.* La Morale selon Guyau. *Ch. Christophe.* Le principe de la vie etc. Revue de Métaph. et de Morale, Juillet 1901.

Digitized by Google

Wissenschaft ohne blind an sie zu glauben; er erkannte die Macht und den unausbleiblichen Triumph der positiven Wissenschaften, aber er sah auch ihre Grenzen nnd die Notwendigkeit einer freien Spekulation der Ideale.“ [1] Und an einer anderen Stelle heisst es: „Quelque chose du souffle idealiste de Platon et de Kant subsista en effet toujours dans cet esprit, qui joignait à la lucidité d'une raison précoce l'enthousiasme du poète.“ [2] Desgleichen bezeichnet auch *Marion* den allgemeinen Charakter von Guyaus Lehren: „Guyaus Bildung war eine durch und durch idealistische; daher, (ohne von der Vererbung zu sprechen, dem, ohne Zweifel wichtigsten Faktor seines Geistes und seines Charakters,) die Poesie seines Gedankens, der Schwung seiner moralischen Begeisterung, die ihn nie verlässt, selbst da nicht, wo er alle Religion zerpflückt und allem Dogmatismus entsagt hat.“ [3]

---

[1] *A. Fouillée.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 243. 5e édit.
[2] Ibid. S. 8.
[3] *Marion.* Revue bleue, 23. Mai 1891.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXVI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die neuere naturphilosophische Bewegung

Von
Dr. Max Rehburg

BERN
Druck von Scheitlin, Spring & Cie.
1908

Meiner Mutter

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Im Geistesall . . .
. . . Hast Du weit grösser dich verkündet,
Als in dem Sinnenall.
Da lodern noch mit wunderbarem Glanze
Die Sonnen Wahr und Gut und Schön,
Um die, — so willst Du es, — sich in weitem Tanze
Des Geistes Künste dreh'n.

(Bürger, Ode der Georgia-Augusta gewidmet.)

Einleitung.

Die neuesten Theorien der exakten Wissenschaften bewegen sich alle auf naturphilosophischem Gebiet. Die Naturphilosophie, worunter hier alle Bemühungen verschiedenartiger naturwissenschaftlicher Disziplinen um vermehrte Erkenntnis auf einem Gebiete, das die «exakten Wissenschaften» über das Materielle hinaus führt, verstanden sein sollen, ist ihrem Gegenstande nach nicht Naturwissenschaft und kann es nie sein. Denn Natur, das heisst alles, was unseren Sinnen wahrnehmbar ist, und Geist, das heisst das, was jedem von uns in seiner eigenen Erfahrung gegeben ist, sind von alters her Gegensätze, zu deren Ausgleichung bisher auch der Umstand nichts beizutragen vermochte, dass die moderne Naturwissenschaft sich bemühte, in Hypothesen zu arbeiten, um über das rein Materielle zu den letzten Prinzipien des Weltalls zu gelangen.

Das Ringen nach naturphilosophischer Erkenntnis ist aber als höchstes Streben der Naturwissenschaften seit kurzem wieder allgemein anerkannt.

Durch die Philosophie erst werden die Naturwissenschaften zur abgerundeten Wissenschaft, zur Naturphilosophie erhoben.

Die noch vor kurzem viel geschmähte Naturphilosophie hat ein neues Kleid angelegt und ist wieder auf den Thron der Naturforschung erhoben worden. Somit hat sich Hegels Ausspruch: «Jede Philosophie ist notwendig gewesen und noch ist keine untergegangen, sondern alle sind als Momente eines Ganzen affermativ in der Philo-

Digitized by Google

sophie enthalten,»[1] auch hier glänzend bewahrheitet. Noch vor kurzer Zeit wurde diesem Zweige der Philosophie die Existenzberechtigung mehr abgesprochen als irgend einem anderen und niemand hätte das heutige Ansehen der Naturphilosophie voraussagen können.

Die Entwicklung der Naturphilosophie hat zwar einen wellenförmigen Lauf, welcher sogar zeitweise unter das Niveau der Achtung gesunken war, aber sie steht in dem engsten Zusammenhange mit der Entwicklung des philosophischen Wissens überhaupt, und alle Stufen, welche die philosophische Erkenntnis im allgemeinen in ihrem historischem Werden durchläuft, kommen auch in der Naturphilosophie zur speziellen Darstellung.

Sie hat ihre Anfänge in den Anfängen der Philosophie überhaupt.

Der erste uns bekannte griechische Philosoph, Thales, und seine Anhänger, die Hylozoisten, waren Naturphilosophen. Schon sie erblickten in Materie und Leben ein Ganzes und forschten nach dem Grundelement, dem alles bewegenden und begründenden Lebensein in der Natur.

Die Naturphilosophie machte dann diverse Wandlungen durch und ihre Vertreter entwickelten die verschiedensten Systeme, bis vor zirka hundert Jahren Schelling in Deutschland mit seiner Identitätsphilosophie grosse Begeisterung hervorrief und viele Schüler und Anhänger gewann.

Schelling verschmolz die Fichtesche Ichlehre mit dem Spinozismus und erklärte Objekt und Subjekt, Reales und Ideales, Natur und Geist für identisch im Absoluten. Da diese seine Philosophie deduktiven Charakter hatte, so verleitete sie viele Naturforscher zu einer Behandlung der empirischen Wissenschaften in gleichem Sinne.

Die Naturforscher vergassen dabei, dass die Naturwissenschaften induktiv forschen sollen und dass die philosophischen Schemata ohne genaue empirisch-induktive Prüfung für die Naturwissenschaften leere Phantasien bleiben müssen. So kamen hervorragende Gelehrte zu Behauptungen, die aller vernünftigen Forschung widerstrebten. Aus diesem Grunde gerieten Schellings phantastische Spekulationen und mit ihnen die Naturphilosophie überhaupt in Misskredit. Die

[1] G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philosophie" Gesammelte Werke, Band XIII, Seite 50.

Digitized by Google

Vertreter der exakten Wissenschaften wandten sich von der Philosophie ganz ab und den rein empirischen Forschungen zu.

Dieses Fiasko der Naturphilosophie brachte sogar die Gesamtphilosophie in Misskredit und bis vor kurzem war die Ueberzeugung von der Unwissenschaftlichkeit und der Entbehrlichkeit nicht nur der Naturphilosophie, sondern der gesamten Philosophie in Deutschland weit verbreitet.

Doch dieser Standpunkt ist immer mehr im Zurückweichen begriffen und kommt ernstlich nicht mehr in Betracht; aber in der Begrenzung des Gebietes, das nun der Philosophie gegenüber den Naturwissenschaften einzuräumen ist, ist die Gelehrtenwelt noch nicht einig.

Insbesondere ist noch die Frage offen, ob über die rein kritische Aufgabe hinaus die Philosophie danach streben könne, als allgemeinste Wissenschaft die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen. — Was wohl als anstrebenswertes Schlussziel aller Naturwissenschaften zu wünschen wäre. — Nach Windelband[1] kann die Aufgabe der Philosophie nicht darin bestehen, in der Weise der übrigen Wissenschaften Urteile, in denen bestimmte Gegenstände erkannt, beschrieben oder erklärt sein sollen, zu bejahen oder zu verneinen. Das Objekt, das für sie übrig bleibt, sind die Beurteilungen der naturwissenschaftlichen Urteile. Aber auch diesen gegenüber hat sie sich, wenn sie selbständig sein will, ganz anders zu verhalten, als die anderen Wissenschaften zu ihren Objekten; die Philosophie hat die Beurteilungen weder zu beschreiben, noch zu erklären; das ist Sache der Psychologie und der Kulturgeschichte. An Windelband schliesst sich Rickert[2] an, der dessen Urteilstheorie zur Grundlage einer Erkenntnistheorie macht.

Der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstande, auf den sich die Erkenntnis richtet, ist ihm nicht derjenige zwischen dem vorstellenden Bewusstsein und einer davon unabhängigen Wirklichkeit, sondern er ist der zwischen dem urteilenden, d. h. bejahenden oder verneinenden Subjekt und dem Sollen, welches in den Urteilen anerkannt wird. Das Sollen ist nach ihm der Gegenstand der Erkenntnis.

---

[1] Siehe Windelband: „Präludium", Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie II. Auflage, 1903.

[2] Siehe Rickert: „Der Gegenstand der Erkenntnis". II. Auflage, 1904.

Digitized by Google

Rickert beabsichtigt hier eigentlich nichts weiter, als die von Sigwart angegriffene Windelbandsche Werttheorie des Urteils zu rechtfertigen, indem er ausdrücklich die psychologische Frage nach dem, was in den einzelnen Individuen wirklich vorgeht, wenn sie urteilen, beiseite lässt und nur noch auf den rein logischen erkenntnistheoretischen Sinn, das jedes Urteil hat, reflektiert. — Auf Sigwart[1] selbst einzugehen würde mich zu weit führen und weise ich deshalb nur auf seine Schrift hin.[1]

Gesetzlich notwendige Produkte des psychischen Lebens sind alle Beurteilungen, die nur je in Individuen oder in der Gesellschaft sich vollziehen. Von dieser Seite her sind sie deshalb alle gleich berechtigt: sie alle haben, wie sie auch auftreten mögen, wenn sie einmal auftreten, zureichende Ursachen. Denn ohne diese treten sie nicht auf. Und doch — das ist die Fundamentaltatsache der Philosophie bei all dieser Naturnotwendigkeit, ausnahmslos aller Beurteilungen und ihrer Gegenstände sind wir unerschütterlich überzeugt, dass es gewisse Beurteilungen gibt, welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein tatsächlich zur Erscheinung kommen.

So relativ die Beurteilungen in ihrer empirischen Wirklichkeit sich gestalten mögen, so erheben sie doch stets den Anspruch auf absolute Geltung und haben ihren Sinn darin, dass sie die Möglichkeit einer absoluten Beurteilung voraussetzen.

Ueberall sonach, wo das empirische Bewusstsein diese ideale Notwendigkeit dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, stösst es auf ein normales Bewusstsein, dessen Wesen für uns darin besteht, dass wir überzeugt sind, es soll wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewusstseins wirklich ist. So gering der Grad und der Umfang sein mag, in welchem dieses normale Bewusstsein das empirische durchdringt und darin zur Geltung kommt, so sind doch alle logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf die Ueberzeugung gebaut, dass es ein solches Normalbewusstsein gibt, zu welchem wir uns zu erheben haben, wenn unsere Beurteilungen auf notwendige Allgemeingültigkeit Anspruch erheben sollen: ein Normalbewusstsein, welches nicht gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Wert aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll.

[1] Siehe Sigwart: „Logik", II. Auflage, 1889, S. 156—161.

Digitized by Google

Die Gesetze desselben sind nicht mehr Naturgesetze, welche unter allen Umständen gelten und wonach die einzelnen Tatsachen sich gestalten müssen, sondern Normen, welche eben nur gelten sollen und deren Verwirklichung den Wert des Empirischen bestimmt.

Die Philosophie sollte nun nichts anderes sein, als die Besinnung auf dieses Normalbewusstsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen des empirischen Bewusstseins den Wert des Normalbewusstseins haben. In dem empirischen Bewusstsein des Individuums, der Völker, der Menschen, kommen dieselben ebenso notwendig, wie alle Torheit, alle Verworfenheit, alle Geschmacklosigkeit zustande, und die Aufgabe der Philosophie ist es, aus diesem Chaos individueller oder tatsächlich allgemeiner Werte diejenigen herauszufinden, denen die Notwendigkeit des Normalbewusstseins anhaftet. Diese Notwendigkeit ist in keinem Falle irgend woher abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden, sie wird nicht erzeugt, sondern nur zum Bewusstsein gebracht. Das einzige, was die Philosophie tun kann, besteht darin, das Normalbewusstsein aus den Bewegungen des empirischen Bewusstseins hervorspringen zu lassen und auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen, mit welcher seiner Normalität sich, sobald sie einmal zu klarem Bewusstsein gekommen ist, in jedem Individuum ebenso wirksam und geltend erweist, wie sie gelten soll.

Stellen wir der Philosophie dieses als Aufgabe, so hat sie das Allgemeine, die Begriffe und Gesetze von den Punkten aus, wo die besonderen Wissenschaften ihre Arbeit beschlossen haben, weiterzuführen und dieses innere, von allen besonderen Wissenschaften umschlossene Gebiet, als ihr Arbeitsfeld zu betrachten. Sie ist diejenige Wissenschaft, welche die höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und Wissens zu ihrem Gegenstande hat. Das Streben nach der letzten Wahrheit soll das Ziel der Philosophie sein. Deshalb dürfen auch die Naturwissenschaftler, wenn sie abgerundete Wissenschaft treiben wollen, nicht an der Grenze des mechanischen, physikalischen oder chemischen Experimentes stehen bleiben, sondern müssen auf das Gebiet der Philosophie übergehen.

Wenden wir uns jetzt den Naturwissenschaften zu, so sehen wir, dass sie nicht in die früheren, veralteten Bahnen zurück fallen,

Digitized by Google

dass bei ihnen vielmehr nach dem Abfall von der Philosophie ein neues energisches Leben und Forschen beginnt, und dass sie auf dem Umwege des Materialismus tatsächlich zur Philosophie, zur Naturphilosophie zurückkehren. —

Der Begründer der Grundidee der modernen Naturwissenschaften ist der Heilbronner Arzt Julius Robert Mayer, welcher um das Jahr 1844, angeregt durch die klassisch gewordene Theorie Lavoisiers, nach welcher der geringere Wärmebedarf die geringere Oxidation des Blutes veranlasst, das Gesetz über die Erhaltung der Kraft feststellte.

Diese Behauptung — welche den Forscher fast ins Irrenhaus gebracht hätte — ist zum Fundamentalgesetz der gesamten modernen Naturwissenschaften geworden. Helmholtz baute dann dieses Gesetz weiter aus, indem er die Erhaltung der Materie und der Energie hinzufügte.

Es war zugleich der Zeitpunkt, in dem der Materialismus geboren wurde.

1847 schrieb Helmholtz:[1] «Es bestimmt sich also endlich die Aufgabe der physikalischen Naturwissenschaften darin, die Naturerscheinungen zurückzuführen auf unveränderliche, anziehende und abstossende Kräfte, deren Intensität von der Entfernung abhängt. Die Lösung dieser Aufgabe ist zugleich die Bedingung der vollständigen (!) Begreiflichkeit der Natur.» Und bis vor kurzer Zeit war das Ziel aller Forseher der exakten Wissenschaften die Zurückführung der Naturerscheinung auf molekulare respektiv atomistisch-kinetische Materien. — Aber der philosophische Materialismus hat seine Rolle ausgespielt. Dieser Versuch einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung ist für immer misslungen. Doch müssen wir, wenn wir auch heute den Materialismus — als überwunden betrachten, anerkennen, dass er der Entwicklung der Naturwissenschaft grosse Dienste geleistet hat. —

Wer sich auf irgend einem Erfahrungsgebiet einarbeiten will, wird sich zunächst ein Schema aufstellen. So spielt jedes Schema seine unentbehrliche Rolle als Glied in der Kette der geistigen Entwicklung. Die materialistische Anschauung war auch ein Schema und zwar eines, das durch seine Anschaulichkeit ganz ausserordentlich dazu beigetragen hat, die Konfusion mystischer und transzendentaler Systeme durch Klarheit zu ersetzen.

[1] Helmholtz: „Ueber die Erhaltung der Kraft". Berlin, 1847. S. 6.

Digitized by Google

Wir haben durch ihn einen Ueberblick über das Gebiet der Erfahrung bekommen, was uns sonst nie gelungen wäre.

Dass man aber den materialistischen Symbolen eine höhere Art der Realität beilegte, als diejenige der einfachen Konzeption, das war falsch. Da der Materialismus nur ein Schema war, so musste er von jedem, der Wissen sammelt, wie auch andere Schemata, welche sich nicht mehr in das gewählte Schema einfügen lassen, aufgegeben werden, denn jedes Schema hat wie jeder Organismus seine begrenzte Lebensdauer. Diese Grenze trat hier in dem Moment ein, als der Materialismus sich bewusst wurde, dass er ohne Hypothesen nicht bestehen und sich höher entwickeln kann. — «Die realistische Meinung ist nicht mehr als eine ausgezeichnete brauchbare und präzise Hypothese. Wir dürfen ihr aber nicht notwendige Wahrheit zuschreiben.» [1] —

Von jetzt ab genügt die Erwerbung der Erkenntnisse der empirischen Wirklichkeit nicht mehr, der menschliche Geist will über die Schranken des in der tatsächlichen Erfahrung gesammelten Wissens hinaus. Er wagt Vermutungen über Existenzen, die nicht direkt wahrnehmbar sind, er stellt Hypothesen auf.

Die Naturwissenschafter fangen an, Unterschiede zwischen Gesetz und Hypothese zu machen. Unter Gesetz versteht man, was man als unzweideutig und als Tatsache ohne hypothetische Unterschiebung finden kann; was wir *direkt* wahrnehmen, ist das Gesetz.

Hypothesen sind aus wissenschaftlichen Motiven gebildete, unbewiesene Annahmen, die für teilweise wahr oder wahrscheinlich gehalten werden und durch andere Annahmen oder Tatsachen in der Weise veranlasst sind, dass diese anderen aus jenen hypothetischen als Folgen ableitbar werden. Mit der Erkenntnis der Hypothese glaubte man auch den Beweis dafür zu haben, dass die praktische Durchführung einer hypothesenfreien Naturforschung unmöglich ist und dass jeder beliebigen Tatsache, wenn man ihr auf den Grund sieht, eine Hypothese untergeordnet ist. Man kommt zur Ueberzeugung, dass die unmittelbaren Sinneswahrnehmungen uns immer nur unzusammenhängende Bilder vorführen, die erst durch die aufgenommenen Hypothesen zu einem abgeschlossenen Bilde verbunden werden. Bewusst oder unbewusst sind alle Hypothesen zu allen beweisenden Urteilen zuliebe gebildet worden.

[1] Siehe Helmholtz: „Tatsachen und Wahrnehmungen“ (Vorträge und Reden).

Die Wahrscheinlichkeit der Hypothesen ist bedingt durch den Wert der betreffenden Analogien.

Die Frage nach Berechtigung der Hypothesen fällt zusammen mit der Frage nach Berechtigung der Wahrscheinlichkeit an sich in der Wissenschaft überhaupt. Hat die Wahrscheinlichkeit an sich einen wissenschaftlichen Wert? Ich glaube, Selbstbesinnung und Geschichte der Forschung, vor allem auch der physikalischen, lehren, dass die Abschlagszahlung der Wahrscheinlichkeit auch dann nicht verachtet werden darf, wenn jede Aussicht auf den Erwerb der Wahrheit selbst abgeschnitten scheint. Ist ein Denker zu stolz, mit der Wahrscheinlichkeit vorlieb zu nehmen, wo die Wahrheit unerreichbar scheint, so bleibt es Sache seines persönlichen Beliebens. Nur dürfte sich leicht zeigen, dass mindestens der grösste Teil dessen, was unter der anspruchsvollen Bezeichnung Wahrheit aufzutreten pflegt, nichts ist als hohe Wahrscheinlichkeit.

Die hypothetische Grundlage der Naturwissenschaften ist es, welche die exakten Wissenschaften der Philosophie näher bringt, denn auch diese verdankt ihre Entwicklung vielfach den Hypothesen.

Weltanschauungen sind, wenn man sie theoretisch betrachtet, auch nur Hypothesen. Allerdings Hypothesen, die nicht einen Teil der Erscheinungen, sondern die Gesamtheit derselben erklären wollen. Selbst die Erkenntnistheorie ist eine Hypothese, welche eine Tatsache der Wissenschaft verständlich machen will.

Aber die Hypothesen geben nur dann eine brauchbare Realität, wenn sie durch Verifikation an den Erscheinungen sich bewahrheiten lassen. —

Das naive Denken nahm die Hypothesen und die einzelnen Ergebnisse ohne Prüfung als wahr an und baute auf sie Gesetze. — Stellten sich später Widersprüche ein, so wurden diese Gesetze so lange durch andere ersetzt, bis es gelang, allgemeine Uebereinstimmung zu erlangen. Diese einfache Methode kann mit der Zeit auch zu guten Resultaten führen, wenn ein zuverlässiges Kontrollmittel für die Richtigkeit vorhanden ist und uns zeigt, welche von zwei entgegengesetzten Ansichten die richtige ist. Dieses Kontrollmittel ist uns nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern auch für die Mathematik gegeben; es ist dies die Kontrolle theoretischer Schlussfolgerungen durch zukünftige Erfahrung und die Bestätigung durch solche kann uns zwar nie von deren Richtigkeit vergewissern, wird aber im entgegengesetzten Falle mit unzweideutiger Gewissheit

Digitized by Google

deren Falschheit feststellen, auch ist überall da, wo dieser Prüfstein versagte, jeder eigentliche Fortschritt versagt geblieben.

Deswegen hat sich auch bei der Philosophie die Notwendigkeit einer sorgsamen kritischen Prüfung herausgestellt. Was diese Kritik als falsch oder unzulänglich erklärt, scheidet aus dem Kreise des Wissens aus. Das Kriterium ist also, wie das Prüfen und die Hypothese, von negativer, d. h. ausscheidender Wirksamkeit. —

Durch Uebung dieser philosophischen Kritik und Ausscheidung des Unwahren nähern wir uns der Erkenntnis des Wahren. Die «Erkenntnis» ist somit das Gesamtergebnis unserer Bewusstseinsaufnahme, durch das wir zur Innen- und Aussenwelt in Beziehung stehen.

Die Erkenntnislehre ist eine neue Wissenschaft, deren Berechtigung sich erst in später Zeit herausgestellt hat und hie und da wohl noch heute angezweifelt wird.

Die Begründer der «Erkenntnistheorien», welche erst in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf den Boden der exakten Wissenschaften zur Ausbildung gelangten, waren Locke, Leibnitz, Hume und Kant, nach letzterem «philosophische Fundamentalwissenschaft» benannt. — Wir können hier nicht auf den Begriff der Erkenntnis genauer eingehen und müssen uns mit einem flüchtigen Ueberblick genügen lassen, denn bevor wir einem gründlichen Erklären des «erkenntnistheoretischen Gebietes» näher treten könnten, müssten wir die besondere Natur der einzelnen Wissenschaften einzeln hervorheben und das würde uns zu weit führen. Doch hier sei so viel gesagt, dass die Erkenntnis sich uns zuerst in der Form eines psychischen Vorganges eines einzelnen Individuums darstellt; und zwar reden wir dann von einer solchen, wenn wir in der Lage sind, einen gewissen Zwang zu konstatieren, der sich der sonstigen Willkürlichkeit unseres psychischen Lebens in den Weg stellt.

Doch verlangen wir hier nicht nach der Erkenntnis des Einzelnen, sondern nach der Erkenntnis des Allgemeinen. Diese allein bildet den Inhalt der Wissenschaften; alles sonst darin Vorkommende dient nur dem Verständnis und den Beweisen derselben. Die durch das Allgemeine ins Grenzenlose erweiterte Erkenntnis ist es, welche den Menschen zu der letzten alles einschliessenden Wahrheit führen kann. Wir sehen hieraus, dass dem modernen Naturforscher die rein empirische Forschung nicht mehr genügt, weil sie seiner Erkenntnis zu enge Grenzen zieht und er kehrt wieder zur Philosophie

Digitized by Google

zurück. Hier drängt sich uns die Frage auf: Soll im Materialismus das ganze Gebäude des Experiments stürzen? Was geschieht mit dem Grundstein alles Materialismus, dem Mechanismus? Ist der mechanische Standpunkt auch überwunden? Herr Prof. Ludwig Stein[1] antwortet hierauf: «Von einer Preisgebung des Mechanismus als methodische Weltbetrachtung, als des glücklichsten Hilfsmittels, das menschlicher Fürwitz und Spürsinn jemals ersonnen hat, um die gewaltige Fülle der uns umdräuenden Probleme zu bannen, kann im heutigen Neo-Vitalismus in keinem Falle die Rede sein.» «Mit dem Mechanismus sind unsere philosophischen Fragen nicht etwa beendet, sondern diese fangen hier erst recht eigentlich an. Der Mechanismus selbst wird zum Problem, das nicht von der Physik, sondern erst von der Metaphysik gelöst werden kann.»

Der Mechanismus ist somit nur eine neue Verbindung eingegangen. Wir haben es nicht mehr mit den «physikalisch-mechanischen», sondern mit den «metaphisisch-mechanischen» exakten Wissenschaften zu tun. —

Mach sagt: Wenn die französischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts dem Ziele nahe zu sein glaubten, die ganze Natur physikalisch-mechanisch zu erklären, wenn Laplace einen Geist fingiert, welcher den Lauf der Welt in alle Zukunft anzugeben vermöchte, wenn ihm nur einmal alle Massen in ihren Lagen und Anfangsgeschwindigkeiten gegeben wären, so ist diese freudige Ueberschätzung der Tragweite der gewonnenen physikalisch-mechanischen Einsichten im 18. Jahrhundert verzeihlich, ja ein liebenswürdiges, edles, erhebendes Schauspiel, und wir können diese intellektuelle, einzig in der Geschichte dastehende Freude lebhaft mitempfinden.

Nach einem Jahrhundert aber, nachdem wir besonnen geworden sind, erscheint uns die projektierte Weltanschauung der Enzyklopädisten als eine mechanische Mythologie im Gegensatz zur animistischen der alten Religionen. Beide Anschauungen enthalten ungebührliche und phantastische Uebertreibungen einer einseitigen Erkenntnis. Die besonnene physikalische Forschung wird aber zur Analyse der Sinnesempfindungen führen. Wir werden uns dann der Natur wieder näher fühlen, ohne dass wir nötig haben, uns selbst in eine uns nicht mehr verständliche Staubwolke von Molekülen, oder die Natur in ein System von Spukgestalten aufzulösen. Die

[1] Stein, Ludwig, Prof.: „Mechanismus und Vitalismus“ in der Zeitschrift „März“, Heft 22, 1907.

Digitized by Google

höchste Philosophie des Naturforschers besteht eben darin, eine unvollendete Weltanschauung zu ertragen und einer *scheinbar* abgeschlossenen, aber unzureichenden, vorzuziehen. —

Indem aber der Mechanismus und mit ihm alle exakten Wissenschaften zur Analyse der Sinnesempfindungen greifen, gehen sie auf das Gebiet der Philosophie über und vereinigen sich mit und in ihr zu *einer* Wissenschaft, zur modernen Naturphilosophie.

So ist denn unsere Zeit bereit, eine neue Entwicklung der Naturphilosophie in beiderlei Sinne (naturwissenschaftlich und philosophisch) zu erleben, und die grosse Anzahl der Gelehrten der Jetztzeit, Philosophen und Naturforscher, welche ihr Interesse der modernen Naturwissenschaft zuwendet und die in grosser Menge aufblühende, diesbezügliche Literatur sind der beste Beweis dafür, dass in der Zusammenstellung der beiden Begriffe «Natur» und «Philosophie» etwas Anziehendes liegt, das alle Forscher als ein Problem empfinden, dessen Lösung ihnen sehr am Herzen liegt. Welchen Wert die heutige Erkenntnistheorie im einzelnen und im allgemeinen für uns und die Wissenschaft haben werden, wird uns die Zeit lehren. In allen wissenschaftlichen Fortschritten ist ein Verlauf in Perioden zu erkennen. Zeiten, in denen uns, und zwar meist von einzelnen, eine prinzipielle Verteilung unserer Auffassung und neue, grosse Gesichtspunkte geschenkt werden, wechseln in der Regel ab mit solchen des Ausbaues und der breiten Kleinarbeit. Die Naturphilosophie befindet sich augenblicklich in einer solchen Phase vielfältiger Einzelarbeit. Viele einzelne Bausteine liegen umher, von denen man noch nicht zu erkennen vermag, wie sie sich einmal zu einem Ganzen fügen werden, und sicherlich wird vieles wieder zerstieben, was heute als sicherer Besitz erscheint. Aber eines ist dabei doch unverkennbar: Die beträchtlichen Wandlungen und die grossen Fortschritte, welche die naturphilosophische Erkenntnis seit einem Menschenalter zu verzeichnen hat.

Zunächst ist gewiss bemerkenswert die Zunahme des naturphilosophischen Bedürfnisses, das heisst des Bedürfnisses nach Befruchtung der exakten Wissenszweige durch philosophische Anschauung.

Philosophen und Naturforscher wollen ihre induktiv erreichte Erfahrung gemeinschaftlich weiter anbauend zum letzten Prinzip alles Lebensseins gelangen. Da aber heute noch, wie oben gesagt, eine allgemein anerkannte erkenntnistheoretische Methode nicht

Digitized by Google

existiert, so müssen wir uns damit begnügen, die Theorien der verschiedenen Vertreter der modernen Naturphilosophie und ihre differierenden Ansichten hervorzuheben, ohne ihren Wert hier gegen einander abzuwiegen.

Jedenfalls »ist jede Methode genau so viel wert, als sie zureichende Erklärungsgründe für alles Geschehen in und um uns zu bieten vermag« [1] und diese Erkenntnis sei die Triebfeder zu unserer weiteren Arbeit.

---

[1] Stein, Ludwig, Prof.: „Kausalität, Theleologie und Freiheit" in „Der Sinn des Daseins". 1904. S. 52.

Ernst Mach.

Vorwort.

In den vordersten Reihen der Pioniere auf modernem naturphilosophischem Gebiet finden wir den Physiker und — wenn er sich auch gegen die folgende Bezeichnung sträubt — Philosophen Ernst Mach.

Im Jahre 1872, in seinem Werke: «Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit,» schon berührt Mach, allerdings nur ganz flüchtig und nebenbei, die Frage der Oekonomie des Denkens, die ökonomische Darstellung des Tatsächlichen.

Zu seinem jetzigen, abgerundeten, denkökonomischen Standpunkt hat er sich erst ganz allmählich durchgerungen: «Uebrigens habe ich noch einen langen und harten Kampf gekämpft, bevor ich imstande war, die gewonnene Ansicht auch in meinem Spezialgebiet festzuhalten,» sagt er in «Analyse der Empfindungen» auf Seite 24, Anmerkung.

Erst 1882 kommt er in seinem Vortrag «Die Oekonomie der Natur der physikalischen Forschung,» welchen er am 25. Mai obigen Jahres in der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien hielt, und 1883 in seinem Werke «Die Mechanik in ihrer Entwicklung» ausführlich auf das denk-ökonomische Thema zu sprechen.

Seither ist Machs Auffassung der Wissenschaft und des Denkens überhaupt, ökonomisch-biologisch einerseits zu nennen, andererseits ist sie eine möglichst unmittelbare Auffassung der mittelst der Sinneseindrücke erlangten Erfahrung.

Wie gesagt, Mach geht jetzt bei seinen Forschungen von der «*ökonomischen*» Aufgabe der Wissenschaft aus, nach welcher nur der Zusammenhang des Beobachtbaren, Gegebenen für ihn von Bedeutung ist, alles Hypothetische, Müssige aber eliminiert er. — Er abstrahiert von seinen Forschungen alle Metaphysik und bezeichnet nur *das* Wissen als das Wertvolle der physikalischen Lehren, das

frei von ihr ist. Auch die instinktiven Auffassungen empfindet er als störend. Aehnliche Anschauungen wie bei ihm finden wir unter anderem bei Hering in dem charakteristischen Satze: «Der Stoff, aus welchem die Sehdinge bestehen, sind die Gesichtsempfindungen. — Die untergehende Sonne ist als Sehding eine flache, kreisförmige Scheibe, welche aus Gelbrot, also aus einer Gesichtsempfindung besteht. Wir können sie daher geradezu als eine kreisförmige gelbrote Empfindung bezeichnen. *Diese Empfindung haben wir überall da, wo uns die Sonne erscheint.*[1] Die meisten Menschen, welche diesen Fragen nicht durch ernstes Nachdenken näher getreten sind, werden obige Auffassung einfach haarsträubend finden. An diesem Entsetzen trägt natürlich nichts anderes die Schuld, als das gewöhnliche Konfundieren des sinnlichen und begrifflichen Raumes. Geht man aber, wie Mach es tut, von der ökonomischen Aufgabe der Wissenschaft aus, nach welcher alles Hypothetische, Metaphysische und Müssige eleminiert wird, so muss man zu der hier erwähnten Ansicht Herings und somit auch Machs gelangen.

Den gleichen Standpunkt vertritt Avenarius[2] in dem Satze: «Das Gehirn ist kein Wohnort, Sitz, Erzeuger, kein Instrument oder Organ, kein Träger oder Substrat u. s. w. des Denkens.» «Das Denken ist kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite u. s. w., aber auch kein Produkt, ja nicht einmal eine physiologische Funktion oder ein Zustand überhaupt des Gehirns.»

Der Weg, den Avenarius hier verfolgt, «Die Ausschaltung der Introjektion», ist nur eine besondere Form der Machschen Elimination des Metaphysischen.

Das Wesentliche der Machschen Theorien habe ich in Folgendem zusammengestellt.

Einleitung.

Die intensive unwillkürliche Kenntnis der Naturvorgänge wird wohl stets der wissenschaftlichen, willkürlichen Erkenntnis der Erforschung der Erscheinungen vorausgehen. Erstere wird erworben durch die Beziehung der Naturvorgänge zur Befriedigung unserer Bedürfnisse. Die Erwerbung der elementarsten Erkenntnisse fällt sogar sicherlich nicht dem Individuum allein anheim, sondern wird

[1] E. Hering (Herrmanns Handbuch der Physiologie. 1879, Band III, Teil I. Seite 345).

[2] Avenarius: „Der menschliche Weltbegriff", S. 76.

durch die Entwicklung der Art vorbereitet. Der Uebergang zur geordneten, wissenschaftlichen Erkenntnis und Auffassung der Tatsachen ist erst dann möglich, wenn sich besondere Stände herausgebildet haben, die sich die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse der Gesellschaft zur Lebensaufgabe machen.

Ein solcher Stand beschäftigt sich mit besonderen Klassen von Naturvorgängen. Die Personen dieses Standes wechseln aber, alte Mitglieder scheiden aus, neue treten ein.

Es ergibt sich nun die Notwendigkeit, den Neueintretenden die vorhandenen Erfahrungen mitzuteilen, die Notwendigkeit, ihnen zu sagen, auf welche Umstände es bei der Erreichung eines gewissen Zieles eigentlich ankommt, um den Erfolg im voraus zu bestimmen. Erst bei dieser Mitteilung wird man zu scharfer Ueberlegung genötigt, wie jeder sie noch heute an sich selbst beobachten kann. Anderseits fällt dem neueintretenden Mitgliede eines Standes dasjenige, was die übrigen gewohnheitsmässig treiben, als etwas Ungewöhnliches auf, und wird so ein Anlass zum Nachdenken und zur Untersuchung.

In der Mannigfaltigkeit der Naturvorgänge erscheint manches gewöhnlich — anders, ungewöhnlich, verwirrend, überraschend, ja sogar dem Gewöhnlichen widersprechend. Solange dies der Fall ist, gibt es keine ruhige, einheitliche Naturauffassung. Es entsteht somit die Aufgabe, die gleichartigen, bei aller Mannigfaltigkeit stets vorhandenen Elemente der Naturvorgänge aufzusuchen. Hierdurch wird einerseits die sparsamste, kürzeste Beschreibung und Mitteilung ermöglicht; hat man sich anderseits die Fertigkeit erworben, diese gleichbleibenden Elemente in den mannigfaltigsten Vorgängen wiederzuerkennen, sie in denselben zu sehen, so führt dies zur *übersichtlichen, einheitlichen, widerspruchslosen und mühelosen* Erfassung der Tatsachen. Hat man es dahin gebracht, überall dieselben wenigen, einfachen Elemente zu bemerken, die sich in gewohnter Weise zusammenfügen, so treten uns diese als etwas Bekanntes entgegen, wir sind nicht mehr überrascht, es ist uns nichts mehr fremd und neu an der Erscheinung, wir fühlen uns in derselben zu Hause; sie sind für uns nicht mehr verwirrend, sondern erklärt. Es ist ein Anpassungsprozess der Gedanken an die Tatsachen, um den es sich hier handelt.

Die Oekonomie der Mitteilung und Auffassung gehört zum Wesen der Wissenschaft: in ihr liegt das beruhigende, aufklärende,

ästhetische Moment derselben, und sie deutet auch unverkennbar auf den historischen Ursprung der Wissenschaft zurück. Anfänglich zielt alle Oekonomie nur unmittelbar auf Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse ab. Für den Handwerker und noch mehr für den Forscher wird die kürzeste, einfachste, mit den geringsten Opfern zu erreichende Kenntnis eines bestimmten Gebietes von Naturvorgängen selbst zu einem ökonomischen Ziel, bei welchem, obgleich es ursprünglich Mittel zum Zweck war, wenn einmal die betreffenden geistigen Triebe entwickelt sind und ihre Befriedigung fordern, an das leibliche Bedürfnis gar nicht mehr gedacht wird.

Was also den Naturvorgängen sich gleich bleibt, die Elemente derselben und die Art ihrer Verteilung, ihrer Abhängigkeit von einander, hat die Wissenschaft aufzusuchen. Sie bestrebt sich, durch die übersichtliche und vollständige Beschreibung das Abwarten neuer Erfahrungen unnötig zu machen, dieselben zu erstarren, indem z. B. vermöge der erkannten Abhängigkeit der Vorgänge von einander, bei Beobachtung eines Vorganges die Beobachtung eines anderen, dadurch schon mitbestimmten und vorausbestimmten unnötig wird.

Aber auch bei der Beschreibung selbst kann Arbeit gespart werden, indem man Methoden aufsucht, möglichst viel auf einmal und in der kürzesten Weise zu beschreiben.

Alles dies wird durch die Betrachtung des Einzelnen viel klarer werden, als es durch allgemeine Ausdrücke erreicht werden kann. Doch halte ich es für zweckmässig, schon hier auf die wichtigsten Gesichtspunkte vorzubereiten!

Gehen wir auf unseren Gegenstand näher ein, so finden wir, dass jede Naturwissenschaft damit beginnt, einzelne Tatsachen durch Beobachtung kennen zu lernen.

Sind einmal alle richtigen Tatsachen einer Naturwissenschaft durch solche Beobachtung festgestellt, so beginnt für diese Wissenschaft eine neue Periode, die deduktive.

Es gelingt dann, die Tatsachen in Gedanken nachzubilden, ohne die Beobachtung fortwährend zu Hilfe zu rufen. Wir bilden allgemeinere und kompliziertere Tatsachen nach, indem wir uns dieselben aus einfacheren, durch die Beobachtung gegebenen, wohlbekannten Elementen zusammengesetzt denken. Es folgt der deduktiven die formelle Entwicklung. Es handelt sich dann darum, die vorkommenden und nachzubildenden Tatsachen in einer übersichtlichen Ordnung in ein System zu bringen, so dass jede einzelne

mit dem *geringsten Aufwand* gefunden und nachgebildet werden kann. In diese Anweisungen trachtet man die möglichste Gleichförmigkeit zu bringen, so dass dieselben leicht anzueignen sind.

Die Perioden der Beobachtung der Deduktion und der formellen Entwicklung sind nicht scharf voneinander getrennt, sondern gehen diese verschiedenen Prozesse häufig nebeneinander her, wenn auch die bezeichneten Aufeinanderfolgen, im ganzen unverkennbar sind.

Die Denkökonomie.

Den Ausspruch «Denkökonomie der Wissenschaft» hat Mach von dem Nationalökonomen E. Herrmann übernommen. (Siehe Mach: «Erhaltung der Arbeit», Seite 56 Anm.)

Wenn das Denken mit seinen begrenzten Mitteln versucht, das reiche Leben der Welt wiederzuspiegeln, von dem es selbst nur ein kleiner Teil ist, und das zu erschöpfen es niemals hoffen kann, so hat es alle Ursache, mit seinen Kräften sparsam umzugehen. Daher der Drang der Philosophie aller Zeiten, mit wenigen organisch gegliederten Gedanken die Grundzüge der Wirklichkeit zu umfassen. Die wunderbarste Oekonomie der Mitteilung liegt in der Sprache.

Dem gegossenen Letternsatz vergleichbar, welcher, die Wiederholung der Schriftzüge ersparend, den verschiedensten Zwecken dient, den wenigen Lauten ähnlich, aus denen die verschiedensten Worte sich bilden, sind die Worte selbst. — Mosaikartig setzt die Sprache und das mit ihr in Wechselbeziehung stehende begriffliche Denken, das Wichtigste fixierend, das Gleichgültige übersehend, die starren Bilder der flüssigen Welt zusammen.

Gesteigert ist die Oekonomie der Sprache in der wissenschaftlichen Terminologie. Die wissenschaftliche Mitteilung enthält stets die Beschreibung, das ist die Nachbildung einer Erfahrung in Gedanken, welche Erfahrung *ersetzen* und demnach *ersparen* soll. Der Vorteil hierfür besteht in der Entlastung des Gedächtnisses. Wenn wir ein Gebiet von Tatsachen zum ersten Mal überschauen, erscheint es uns mannigfaltig, ungleichförmig, einzelne Tatsachen ohne Zusammenhang mit den übrigen festzuhaltenden. Das Gebiet ist uns, wie wir sagen, unklar. Nach und nach finden wir die einfachen, sich gleichbleibenden Elemente, das Mosaik, aus welchem sich das ganze Gebiet in Gedanken zusammensetzen lässt. Sind wir nun so weit gelangt, überall in der Mannigfaltigkeit *dieselben* Tatsachen

wiederzuerkennen, so fühlen wir uns in dem Gebiete nicht mehr fremd, wir überschauen es ohne Anstrengung, es ist für uns *erklärt*. Dieses Ziel, ein Gebiet mit dem geringsten Aufwand zu überschauen und alle Tatsachen durch *einen* Gedankenprozess nachzubilden, kann mit vollem Recht ein ökonomisches genannt werden.

Am meisten ausgebildet ist die Denkökonomie in jener Wissenschaft, welche die höchste formelle Entwicklung erlangt hat, welche auch die Naturwissenschaft sich häufig zur Hilfe heranzieht, in der Mathematik. So sonderbar es klingen mag, die Stärke der Mathematik beruht auf der Vermeidung aller unnötigen Gedanken, auf der grössten Sparsamkeit der Denkoperation. Man wird keinen Widerspruch erheben, wenn wir sagen, die elementarste wie die hohe Mathematik sei ökonomisch geordnete, für den Gebrauch bereitliegende Zählerfahrung. Da die Oekonomie bei der Mathematik die möglichst reinste und korrekteste Form angenommen hat, so könnten wir dem Ausspruch des enthusiastischen Romantikers Novalis: «Das Leben der Götter ist Mathematik. Reine Mathematik ist Religion.» Aber die Physik ist *ökonomisch* geordnete Erfahrung. Nicht nur die Uebersicht des schon Erworbenen wird durch diese Ordnung ermöglicht, auch die Lücken und wünschenswerten Ergänzungen treten wie in einer guten Wirtschaft klar hervor. Die Physik teilt mit der Mathematik die zusammenpassende Beschreibung, die kurze, kompendiose, doch jede Verwechslung ausschliessende Bezeichnung der Begriffe, deren mancher wieder viel andere enthält, ohne dass unser Kopf dadurch belästigt erscheint.

Aus der Oekonomie der Selbsterhaltung wachsen die ersten Erkenntnisse hervor. Die Mitteilung häuft die Erfahrung *vieler* Individuen, die aber irgend einmal wirklich gemacht werden müssen, in *einem* auf. Sowohl die Mitteilung als das Bedürfnis des Einzelnen, seine Erfahrungssumme mit dem kleinsten Gedankenaufwand zu beherrschen, zwingt zu ökonomischer Ordnung. In dem ökonomischen Schematisieren der Wissenschaft liegt ihre Stärke. *Den sparsamsten, einfachsten, begreiflichsten Ausdruck der Tatsachen erkennt sie als ihr Ziel.*

Das Ich.

Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Das Ich ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit. Nicht auf die Un-

veränderlichkeit, nicht auf die bestimmte Unterscheidbarkeit von anderen und nicht auf die scharfe Begrenzung kommt es an, denn alle diese Momente varieren schon im individuellen Leben von selbst, und deren Veränderung wird im Individuum sogar angestrebt. Wichtig ist nur die Kontinuität.

Die Kontinuität ist aber nur ein Mittel, den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern. Dieser Inhalt und nicht das Ich ist die Hauptsache. Dieser ist aber nicht auf das Individuum beschränkt, bis auf geringfügige, wertlose, persönliche Erinnerung bleibt er auch nach dem Tode des Individuums an anderen erhalten. Die Bewusstseinselemente eines Individuums hangen untereinander stark, mit jenen eines anderen Individuums aber schwach und nur gelegentlich merklich zusammen. Daher meint jeder nur von sich zu wissen, indem er sich für eine untrennbare, von anderen unabhängige Einheit hält. Bewusstseinsinhalte von allgemeinerer Bedeutung durchbrechen aber diese Schranken des Individuums und führen, natürlich wieder an Individuen gebunden, unabhängig von der Person, durch die sie sich entwickelt haben, ein allgemeineres, unpersönliches Leben fort.

Genügt uns die Erkenntnis des Zusammenhangs der Elemente (Empfindungen) nicht, und fragen wir, «wer hat diesen Zusammenhang der Empfindungen, wer empfindet?», so unterliegen wir der alten Gewohnheit, jedes Element (jede Empfindung) einem unanalysierten Komplex einzuordnen, wir sinken hiermit unvermerkt auf einen älteren, tieferen und beschränkteren Standpunkt zurück. Man weist wohl oft darauf hin. dass ein psychisches Erlebnis, welches nicht das Erlebnis eines bestimmten Subjektes wäre, nicht denkbar sei und meint damit die wesentliche Rolle der Einheit des Bewusstseins dargetan zu haben. Allein wie verschiedene Grade kann das Ichbewusstsein haben und aus wie mannigfaltigen, zufälligen Erinnerungen setzt es sich zusammen! Man könnte ebenso gut sagen, dass ein physikalischer Vorgang, der nicht in irgend einer Umgebung, eigentlich immer in der Welt, stattfindet, nicht denkbar sei. Von dieser Umgebung, welche ja in bezug auf ihren Einfluss sehr verschieden sein und in speziellen Fällen auf ein Minimum zusammenschrumpfen kann, zu abstrahieren, muss uns hier wie dort erlaubt sein, um die Untersuchung zu beginnen.

Aus den Empfindungen baut sich das Subjekt auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert, die Gewohnheit,

den unanalysierten Ichkomplex als eine unteilbare Einheit zu behandeln, hat sich wissenschaftlich oft in eigentümlicher Weise geäussert. Auf dem Leibe wird zunächst das Nervensystem als Sitz der Empfindungen ausgesondert. In dem Nervensystem wählt man wieder das Hirn als hierzu geeignet aus und sucht schliesslich nur die vermeintliche psychische Einheit zu retten, im Hirn noch nach einem Punkt als Sitz der Seele.

So rohe Anschauungen werden aber schwerlich geeignet sein, auch nur in den gröbsten Zügen die Wege der künftigen Untersuchung über den Zusammenhang des Physischen und Psychischen vorzuzeichnen. Dass die verschiedenen Organe, Teile des Nervensystems, miteinander physisch zusammenhangen und durch einander leicht erregt werden können, ist wahrscheinlich die Grundlage der «psychischen Einheit».

Man betone nicht die Einheit des Bewusstseins. Da der scheinbare Gegensatz der wirklichen und der empfundenen Welt nur in der Beobachtungsweise liegt, eine eigentliche Kraft aber nicht existiert, so ist ein mannigfaltiger, zusammenhängender Inhalt des Bewusstseins um nichts schwerer zu verstehen, als der mannigfaltige Zusammenhang in der Welt.

Wollte man das Ich als eine reale Einheit ansehen, so käme man nicht aus dem Dilemma heraus, entweder eine Welt von unerkennbaren Wesen demselben gegenüber zu stellen (was ganz müssig und ziellos wäre) oder die ganze Welt, die «Ich» anderer Menschen eingeschlossen, nur als in unserem Ich enthaltend anzusehen (wozu man sich ernstlich schwer entschliessen wird). Fasst man aber ein Ich nur als eine praktische Einheit für eine vorläufige orientierende Betrachtung, als eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit anderen Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt, auf, so treten Fragen dieser Art gar nicht auf, und die Forschung hat freie Bahn.

Der Körper.

Farben, Töne, Wärme, Drücke, Räume, Zeiten u. s. w. sind in mannigfaltiger Weise miteinander verknüpft, und an dieselben sind Stimmungen, Gefühle und Willen gebunden. Aus diesem Gewebe tritt das relativ Festere und Beständigere hervor, es prägt sich dem Gedächtnisse ein und drückt sich in der Sprache aus. Als relativ

beständiger zeigen sich zunächst räumlich und zeitlich verknüpfte Komplexe von Farben, Tönen, Drücken u. s. w., welche deshalb besondere Namen erhalten und als Körper bezeichnet werden. Absolut beständig sind solche Komplexe keineswegs.

Die grössere Geläufigkeit, das Uebergewicht des Beständigen gegenüber dem Veränderlichen drängt zu der teils instinktiven, teils willkürlichen und bewussten Oekonomie des Vorstellens und der Bezeichnung, die sich in dem gewöhnlichen Denken und Sprechen äussert, was auf einmal vorgestellt wird, erhält eine Bezeichnung, einen Namen.

Ist die erste Orientierung durch Bildung der Substanzbegriffe «Körper», «Ich» (Materie, Seele) erfolgt, so drängt der Wille zur genaueren Betrachtung der Veränderungen an diesem relativ Beständigen. Das Veränderliche an den Körpern und am Ich ist es eben, was den Willen bewegt. Erst jetzt treten die Bestandteile des Komplexes als Eigenschaften desselben hervor. Eine Frucht ist süss; sie kann aber auch bitter sein. Auch andere Früchte können süss sein. Die gesuchte rote Farbe kommt an vielen Körpern vor. Die Nähe mancher Körper ist angenehm, die anderer unangenehm. So erscheinen nach und nach verschiedene Komplexe aus gemeinsamen Bestandteilen zusammengesetzt. Von den Körpern trennt sich das Sichtbare, Hörbare, Tastbare ab. Das Sichtbare löst sich in Farbe und Gestalt. In der Mannigfaltigkeit der Farben treten wieder einige Bestandteile in geringerer Zahl hervor, die Grundformen u. s. w. Die Komplexe zerfallen in Elemente.

Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts ausser dem Zusammenhange der Farben, Töne u. s. w., ausser den sogenannten Merkmalen. Das vielgestaltige, vermeintliche, philosophische Problem von dem einen Dinge mit seinen vielen Merkmalen entsteht durch das Verpönen des Umstands, dass übersichtliches Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide temporär berechtigt und zu verschiedenen Zwecken erspriesslich, nicht auf einmal geübt werden können. Der Körper ist einer und unveränderlich, solange wir nicht nötig haben, auf Einzelheiten zu achten. Aber nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungskomplexe (Elementenkomplexe) bilden die Körper. Erscheinen dem Physiker die Körper als das Bleibende, Wirkliche, die Empfindungen hingegen als ihr flüchtiger, vorübergehender Schein, so beachtet er nicht, dass alle Körper nur Gedankensymbole für Empfindungskomplexe (Elementen-

komplexe) sind. Die eigentliche nächste und letzte Grundlage, die durch physiologische Untersuchungen noch weiter zu erforschen ist, bleiben auch hier die bezeichneten Elemente. Durch diese Einsicht gestaltet sich in der Psychologie und in der Physik manches viel durchsichtiger und ökonomischer, und durch dieselben werden manche vermeintlichen Probleme beseitigt.

Die Wissenschaft.

Die Welt besteht für uns nicht aus rätselhaften Wesen, welche durch Wechselwirkung mit einem anderen, ebenso rätselhaften Wesen, dem Ich, die allein zugänglichen Empfindungen erzeugen. Die Farben, Töne, Räume, Zeiten u. s. w. sind für uns die letzten Elemente, deren gegebenen Zusammenhang wir zu erforschen haben. Bei dieser Forschung können wir uns durch die für besondere praktische, temporäre und beschränkte Zeiten gebildeten Zusammenfassungen und Abgrenzungen (Körper, Ich, Materie, Geist . . .) nicht hindern lassen. Vielmehr müssen sich bei der Forschung selbst, wie dies in jeder speziellen Wissenschaft geschieht, die zweckmässigsten Denkformen erst ergeben. Es muss durchaus an die Stelle der überkommenen, instinktiven, eine freiere, naivere, der entwickelten Erfahrung sich anpassende Auffassung treten.

Die Auffassung der Gedanken an die Tatsachen ist das Ziel aller «wissenschaftlichen Arbeit», die Wissenschaft setzt hier absichtlich und bewusst fort, was sich im täglichen Leben unbemerkt von selbst vollzieht. Sobald wir der Selbstbeobachtung fähig werden, finden wir unsere Gedanken den Tatsachen schon vielfach angepasst vor. Ist diese Anpassung ausgiebig genug geworden, um der Mehrzahl der auftretenden Tatsachen zu entsprechen, und stossen wir nun auf eine Tatsache, welche mit unserem gewohnten Gedankenlauf in starkem Widerstreit steht, ohne dass man sofort das massgebende Moment zu erschauen vermöchte, welches zu einer neuen Differenzierung führen würde, so entsteht ein Problem. Das Neue, Ungewöhnliche, das Wunderbare wirkt als Lücke, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Praktische Gründe oder das intellektuelle Unbehagen allein können den Willen zur Beendigung des Widerstreits, zur neuen Gedankenanpassung erzeugen. So entsteht die absichtliche Gedankenanpassung, die Forschung.

Die Gedanken, welche unmittelbar der sinnlichen Tatsache folgen, sind die geläufigsten, stärksten und anschaulichsten. Wo man einer neuen Tatsache nicht sofort folgen kann, drängen sich die kräftigsten und geläufigsten Gedanken heran, um dieselbe sicher und bestimmter zu gestalten. Dies Bedürfnis nach Stützung schwächerer Gedanken durch stärkere wird auch Kausalitätsbedürfnis genannt und ist die Haupttriebfeder aller naturwissenschaftlichen Erklärungen. Als Grundlagen ziehen wir natürlich die stärksten, besterprobten Gedanken vor, die uns unsere viel geübten, mechanischen Verrichtungen an die Hand geben, und die wir jeden Augenblick aufs neue erproben können, ohne viel Mittel, daher die Autorität der menschlichen Erklärungen. Eine noch höhere Autorität kommt dementsprechend den mathematischen Gedanken zu, zu deren Entwicklung wir der geringsten äusseren Mittel bedürfen, für welche wir vielmehr das Experimentiermaterial grossenteils stets mit uns herum tragen. Weiss man dies aber einmal, so schwächt sich eben damit das Bedürfnis nach mechanischen Erklärungen ab.

Man könnte nun z. B. in bezug auf Physik der Ansicht sein, dass es weniger auf Darstellung der sinnlichen Tatsachen, als auf die Atome, Kräfte und Gesetze ankommt, welche gewissermassen den Kern jener sinnlichen Tatsachen bilden. Unbefangene Ueberlegung lehrt aber, dass jenes praktische und intellektuelle Bedürfnis befriedigt ist, sobald unsere Gedanken die sinnlichen Tatsachen vollständig nachzubilden vermögen. An den Tatsachen, an den Funktionsbeziehungen wird nichts geändert, ob wir alles Gegebene als Bewusstseinsinhalt oder aber teilweise oder ganz als physikalisch ansehen.

Die biologische Aufgabe der Wissenschaft ist, dem vollsinnigen menschlichen Individuum eine möglichst vollständige Orientierung zu bieten. Ein anderes wissenschaftliches Ideal ist nicht realisierbar und hat auch keinen Wert.

Schlusswort.

Da die vorausgegangenen Ausführungen in den Werken des bekannten und verdienten Physikers und Psychologen Ernst Mach ausgeführt sind, so muss er sich gefallen lassen, dass der erkenntnistheoretische Teil seiner Lehre, trotz seiner Verwahrung, als Philosophie bezeichnet wird.

Eine nur naturwissenschaftlich verfahrende Erkenntnistheorie müsste ja auch von vornherein als ein hoffnungsloser Versuch gelten, etwas beweisen oder widerlegen zu wollen, was gar nicht naturwissenschaftlich ist.

Ueber seine Theorien ist viel geschrieben und gestritten, es sind die verschiedensten Ansichten für und gegen entwickelt worden. — Hell bezeichnet Machs Philosophie mit «metaphysikfreiem Phänomenalismus» und «subjektlosem Objektivismus», Becher nennt sie «positivistische und phänomenalistische Position» und «sensationalistische Physik».

Ich möchte Machs Methode als «ökonomisch-biologisches Schematisieren» bezeichnen. Ihm kommt es in erster Linie, wie allen bedeutenden Naturforschern, darauf an, eine praktische Methode für seine Forschungen zu finden, und zwar soll es nicht nur eine *praktische* Methode, sondern auch eine *bleibende*, die — wie er sagt — nicht gleich verlassen werden muss, wenn man auf das Gebiet einer anderen Wissenschaft übergeht, sein.

Sie soll aber auch kein theologisches Postulat, sondern eine ökonomisch-plastische Notwendigkeit, eine Oekonomie des Denkens sein. Weiter soll seine Methode für ihn nur ein Schema sein, nach welchem er auf möglichst kurzem Wege zur möglichst vollkommensten, abgerundetsten Erkenntnis gelangen kann.

Seine philosophischen Bestrebungen bezeichnet Mach als «antimetaphysische». Ob sie wirklich antimetaphysisch, metaphysikfrei sind, darüber lässt sich streiten.

Das Streben der Naturforscher nach einem Gegenstand, der ihren Untersuchungen eine festbestimmte Richtung verleihen könnte, hat zur Atomtheorie geführt. Dasselbe Bestreben hat auch Mach zur Aufstellung seiner Lehre der qualitativen «Elemente» (Empfindungen) gebracht, nachdem er eingesehen hatte, dass die metaphysische Welt starrer Atome für immer unzugänglich bleiben müsse, und daher unseren Forschern kein sicheres Ziel bieten könne.

Nach ihm besteht die Welt aus «Farben, Tönen, Wärmen, Drücken, Zeiten» u. s. w., das heisst aus «Elementen» (Empfindungen). Es gibt keine «Körper» «Ich» (Materie, Geist); die Einheit, die wir als Ding oder Körper bezeichnen, ist ein «Gedankensymbol» für einen «Komplex» von «Elementen» (Empfindungen). Für Mach besitzt eben der Begriff neben den Empfindungselementen

keine Selbständigkeit. Das Ich, den Körper, anzunehmen, zu postulieren, ist für Mach nur praktisches Bedürfnis.

Ob die Machsche Philosophie ein konsequentes System ist, ob es Mach wirklich gelungen ist, die Metaphysik zu eliminieren, darüber können wir heute kein definitives, allgemein anzuerkennendes Urteil fällen. Aber niemand wird bestreiten wollen, dass Machs Philosophie den stärksten Einfluss auf die Entwicklung der modernen naturphilosophischen Forschung ausgeübt hat, dass sie für viele Naturforscher die Anregung war, auf naturphilosophisches Gebiet überzugehen und das, meine ich, ist ein Verdienst an sich, welches nicht genug geschätzt werden kann.

Uebergang von Mach zu Avenarius.
Richard Avenarius.

Die Verwandtschaft der wissenschaftlichen Ansichten zwischen Avenarius und Mach ist eine so nahe, wie sie nur bei zwei Individuen sein kann. Sie treffen sich in sehr wesentlichen und vielen untergeordneten Punkten zusammen.

Eine Verschiedenheit kann man eigentlich nur im Nebensächlichen finden.

Verdeckt wird diese Uebereinstimmung nur durch die grosse Verschiedenheit der Formen und die fremdartige, ungewöhnliche Terminologie bei Avenarius. Dies letztere ist wohl auch der Hauptgrund, warum Machs Lehren ein so ausgebreitetes, ich möchte sagen «populäres», Interesse und Verständnis hervorgerufen haben, während Avenarius' Theorien im Verhältnis zu ihm noch recht fremd geblieben sind. Avenarius verfällt mit seiner künstlichen Terminologie in das entgegengesetzte Extrem und wird dadurch unklar.

Beide Forscher geben auch die Verwandtschaft ihrer Ansichten unumwunden zu. Mach in der ersten Auflage von seiner «Mechanik» 1883, «Analyse der Empfindungen» und «Der mechanische Weltbegriff».

Die Grundansicht von Machs «Die Oekonomie des Denkens, die ökonomische Darstellung des Tatsächlichen» finden wir, wenn auch mit einem gewissen verhüllten Zug in der Darstellung, bei Avenarius in «Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses», Seite 5, 11—13, wieder.

Diese eben angedeutete, gleiche Ansicht der beiden Forscher erhält eine breitere Unterlage und wird von neuen Seiten aufgeklärt, wenn man, den Anregungen der Darwinschen Theorie folgend, das ganze psychische Leben — die Wissenschaft eingeschlossen — als biologische Erscheinung auffasst, die Darwinschen Vorstellungen vom Kampf ums Dasein, von der Entwicklung und Auslese, auf dasselbe anwendet. Dieses ist untrennbar von der Annahme, dass alles und

jedes psychisch fundiert, bestimmter sei. In seiner «Kritik der reinen Erfahrung» versucht nun Avenarius im einzelnen alles theoretische und praktische Verhalten als bestimmt durch Aenderungen des Zentralnervensystems darzustellen. Hierbei geht er nun von der sehr allgemeinen Voraussetzung aus, dass das Zentralorgan nicht nur als Ganzes, sondern auch in seinen Teilen ein Streben hat, sich zu erhalten, eine Tendenz, seinen Gleichgewichtszustand zu bewahren.

Mit diesen Ansichten steht Avenarius denjenigen Machs (siehe Analyse der Empfindungen, Seite 69 und 148) sehr nahe, ohne dass jedoch letzterer gleichfalls ein vollständiges System entwickelt. Die bedeutendste Uebereinstimmung liegt in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Psychischem und Physischem. Und zwar ist sie im Verhältnis des Psychischen zum Physischen bei Avenarius und Mach dieselbe. Beide kommen zu der Realität, dass der Unterschied des Physischen zum Psychischen nur in der Verschiedenheit der Abhängigkeitsverhältnisse gegeben ist, die einerseits Objekt der Physik — im weitesten Sinne des Wortes — anderseits der Psychologie sind.

Für Avenarius ist «psychologische Abhängigkeit» ebenso wenig etwas Mystisches und Transzendentes, wie physikalische und mathematische Abhängigkeit; er sieht in beiden nichts als eine analytische Bestimmung der Erfahrung, als Vorgefundenes. Die «psychologische Abhängigkeit» soll bei ihm nicht mehr besagen als eine analytische Bestimmung der «vollen Erfahrung».

Ernst Mach ist gleichfalls auf dem Wege reiner Analyse möglichst voraussetzungslos aufgefasster Vorgefundener zu einem nah verwandten Ergebnis gelangt; er stellt als Hauptsache bei allen Fragen die Berücksichtigung verschiedener Grundvariablen und verschiedener Abhängigkeitsverhältnisse auf. An dem Tatsächlichen, an den Funktionalbeziehungen, wird nichts geändert, ob wir alles Gegebene als Bewusstseinsinhalt oder aber teilweise oder ganz als physikalisch ansehen. Die biologische Aufgabe der Wissenschaft ist nach Mach, dem vollsinnigen menschlichen Individuum eine möglichst vollständige, einfache Orientierung zu bieten.

Als — nebensächliche — Unterschiede in den Theorien von Avenarius und Mach kann man hervorheben: erstens, dass Mach nicht eine vollständige Darstellung der Entwicklung des eingenommenen Standpunktes aus den vorausgehenden Phasen der Weltansicht beabsichtigt, was bei Avenarius der Fall ist. Zweitens geht Avenarius'

Darstellung von einer realistischen, Machs von einer idealistischen Phase aus. Drittens erkennt Mach die Wichtigkeit der Avenariusschen «Introjektion» nicht an, nach ihm liegt keine Notwendigkeit vor, die Aussage des Mitmenschen vor Erreichung des neuen Standpunktes eine ausschlaggebende Rolle spielen zu lassen. Bei ihm könnte man vielmehr von einer «Extrajektion» sprechen.

Die Uebereinstimmung in den ausschlaggebenden Ansichten eines Naturforschers und eines Philosophen ist gewiss erfreulich, zeigt sie uns doch einerseits, dass die Vertreter zweier verschiedener Disziplinen — ohne in irgend welcher Beziehung zueinander stehend — bei verschiedenen Wegen zu gleichen Anschauungen gelangten, anderseits dass die Naturwissenschaften, sobald sie eine wissenschaftliche Vollkommenheit erreichen wollen, sich auf philosophisches Gebiet begeben müssen. Ich glaube hierin eine günstige Vorbedeutung für den gegenseitigen Anschluss der Wissenschaften zueinander und für die gesunde Fortentwicklung beider sehen zu dürfen, aus welchem ein erspriessliches Forschen sich entwickeln muss.

Richard Avenarius.

Einleitung.

Avenarius bezeichnet seine Methode als «Empiriokitizismus» und ist sie, wie bei Mach, ein System reiner Erfahrung, welches das Oekonomieprinzip zum Mittelpunkt hat. Aber Mach fasst die Entwicklung dieses Prinzips vom *physikalisch*-biologischen (erkenntniskritisch-physikalischen) Standpunkt auf, während Avenarius vom *psychologisch*-biologischen ausgeht. In einer seiner ersten Veröffentlichungen «Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses», 1876, bezeichnet Avenarius das «Oekonomieprinzip» gleichsam als Naturgesetz der Seele.

Die Empfindung ist ihm das einzige objektiv Gegebene, das Element, von dem der Inhalt, die Bewegung, von dem auch die Form des Seins abhängt. Er unterscheidet subjektive und objektive Erfahrung, das Erfahren als Charakter und als Inhalt. Jenes ist die Kenntnisnahme eines Vorgangs, dieses umfasst alles mögliche, wobei es freilich auf die Vorbereitung des Subjektes ankommt. Er scheidet ferner analytische und synthetische Erfahrung. Dort wird eine Aussage in gutem Glauben als Erfahrung bezeichnet, hier ist in der Aussage nichts, was nicht seine Voraussetzung in den Umgebungsbestandteilen hätte. Das Zusammenfallen beider Begriffe ist das Ideal. Uebrigens ist alles, nach Avenarius, relativ, es gibt nichts Absolutes, weder absolut Wahres, noch Gutes, noch Schönes.

Aber erst in der «Kritik der reinen Erfahrung» 1888 bis 1890 wird der Versuch zum ersten Mal durchgeführt, alles theoretische Verhalten (an sich und in seiner Beziehung zum Praktischen, sowie im allgemeinen dieses selbst) als bedingt durch analytisch bestimmte Erfahrungen des nervösen Zentralorganes zu beschreiben und somit eine formale und allgemeine Theorie des menschlichen Erkennens (und Handelns) zu begründen.

Allgemein hört man die Klage über Avenarius' schwer zu verstehende Terminologie, welche er gerade deshalb, um sich präzise

auszudrücken, wählen zu müssen glaubte. — Machs zu populäre Sprache hat übrigens auch nicht verhindern können, dass ihr Autor vielfach missverstanden wurde.

Wie sehr es Avenarius am Herzen lag, dass seine Werke von jedweder Missverständlichkeit befreit würden, beweisen die vielen Berichtigungen, die er zu seiner «Kritik der reinen Erfahrung», veranlasst durch seinen eigenen prüfenden Scharfsinn und den Hinweis anderer, gemacht hat.

Oekonomie der Apperceptionen.

Unter Apperceptionen versteht Avenarius sowohl die wirkliche, erstmalige Schöpfung einer Anschauung oder eines Begriffes oder die Gewinnung eines Gedankens, als auch jede Wiederholung, Erinnerung derselben.

In der Apperception bewegt sich unser ganzes theoretisches Leben. Wir haben also unsere ganze Aufmerksamkeit der Apperception zuzuwenden. Zwei Vorstellungen treten in gegenseitige Durchdringung zum Zwecke einer inhaltlichen Bestimmung. Beide Vorstellungsmassen, sowohl die, welche die inhaltliche Bestimmung liefert, als auch die zu bestimmende, sind appercipierende.

Unsere Seele stellt sich also bei einem «Kennenlernen» oder «Wiedererkennenwollen» eine theoretische Aufgabe dar, und als apperceptive Bestimmung einer durch Wahrnehmung oder Reproduktion bewusst gewordenen Vorstellung vermöge derjenigen Vorstellungen, welche die Seele aus den «Residuen» früherer Wahrnehmungen als Bestimmungsmittel zu entwickeln imstande ist. Da aber die «Residuen» der Seele eine endliche Kraft haben, so wird sich die Seele bestreben, diese Kraft zu schonen und die Apperceptionsprozesse möglichst sparsam auszuführen. Sie wird sich bemühen, bei relativ geringstem Kraftaufwand die relativ grössten Erfolge zu erzielen.

Wir haben z. B. Lust- und Unlustreaktionen der Seele. Zu den letzteren gehört unter anderem das Vorhandensein eines Widerspruchs in unserem Denken, und besteht ein solcher, so erwacht in uns der Wunsch, diesen Widerspruch zu eliminieren. Das beweist aber auch nichts anderes, als das Bedürfnis nach Kraftersparnis; denn wir sind dabei bestrebt, mehrere differente Vorstellungen, die von ihrer Apperception verschiedene Vorstellungsmassen verlangen, auf eine zu reduzieren.

Ein anderes Beispiel des Kraftersparnistriebes auf dem Gebiete der Unlustreaktion ist der *ungewisse* Seelenschmerz und der Wunsch, ihn durch eine, wenn auch traurige, aber *gewisse* Vorstellung zu ersetzen, und in diesem Falle erst gewissermassen die Vorstellung zwischen zwei Apperceptionen — einer bejahenden und einer verneinenden — ruhelos hin und her; dadurch kann die Seele keinen festen Punkt finden, auf den sie ihre Kräfte konzentrieren kann, und muss somit ihre Kräfte übermässig verschwenden.

Sehen wir jetzt, welchen Einfluss ein System, das Systematisieren, auf die Kraftersparnis ausübt, so finden wir, dass es ein bedeutender ist; denn in der Systematisierung vollzieht sich eine Organisierung der Vorstellungsmassen und Bildung einer Zentralstellung, um welche sich die Vorstellungseinheiten nach ihrer Wichtigkeit gruppieren. Dadurch nun, dass alles mit allem im System nach bestimmten Gesetzen zusammenhängt, bietet die Anlehnung an ein solches ein gewisses Sicherheitsgefühl und können sich deshalb aus der diesem zu Grunde liegenden Zentralvorstellung in Ruhe und konsequenter Reihenfolge die nachbringenden Folgerungen entwickeln. Auch der Grund dafür, dass wir geneigt sind, über die uns entgegentretenden neuen und alten Dinge nach gewohnter Weise zu urteilen, hat zur Ursache das Streben unserer Seele, eine aufgegebene Leistung vermittelst der Gewohnheitsreaktion, mit dem geringsten Kraftmass zu vollziehen. Daraus, dass die Gewohnheitsreaktionen die leichtesten sind, erklärt sich diese Vorliebe der Seele für dieselben. Das Streben der Seele, die ausführenden Reproduktionen von Vorstellungen zum Zweck einer Apperception auf relativ kürzestem Wege auszuführen, tritt uns im wissenschaftlichen Bewustsein als das Bedürfnis nach einer Einheit und in der Forschung der Vermeidung alles Ueberflüssigen entgegen.

Dies ist die eine Richtung, in welcher die appercipierenden, bezugsweise zu appercipierenden Vorstellungsmassen determiniert und präzisiert werden. Wir bezeichnen diese Art Apperception als diejenige des Wiedererkennens.

Wir wenden uns jetzt zu den Apperceptionen des Begreifens hinsichtlich ihrer Leistungen. Sie verdanken ihre Entstehung gleichfalls dem Bedürfnis, das Denken zu entlasten. Aber wir erwarten von ihnen nicht nur eine Entlastung, sondern, wenn möglich, eine Mehrleistung. Eine solche Mehrleistung findet sich in denjenigen theoretischen Apperceptionen, welche im Begreifen bewirken; und

wie das feiner entwickelte Bewusstsein immer empfindlicher auf eine Kraftverwendung reagiert, so entwickelt es auch immer stärker den Trieb des Begreifens. Wie alles Streben nach theoretischer Apperception, so also wurzelt auch der Trieb zu begreifen in dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses.

Der Unterschied zwischen den Apperceptionen des Wiedererkennens und des Begreifens besteht nun darin, dass bei dem ersteren die Einzelvorstellungen, die auffassende und die aufzufassende, gleich gesetzt werden, während bei der zweiten Art in der Auffassung durch einen Allgemeinbegriff die aufzufassende Vorstellung der auffassenden relativ untergeordnet wird. Im ersten Fall wird somit zu der aufzufassenden Vorstellung kein näherer und reicherer Begriff hinzugebracht; wohl aber geschieht das im anderen Fall, in der Bestimmung des Besonderen durch das Allgemeine.

In solchen Fällen, wie beim theoretisch denkenden, wo es der Seele neben der Bestimmung an dem Reichtum der Vorstellungen liegt, wird also das Prinzip der Zweckmässigkeit die Forderung an sich stellen, lieber viel schwächer bewusste Vorstellungen, diese aber in grösserer Reichhaltigkeit zu erzeugen. Das *begreifliche* Denken ist es nun, welches dieser Forderung genügt; hier begegnet sich der Satz der Logik, dass der Inhalt eines Begriffes im umgekehrten Verhältnis zu seinem Umfang steht, mit dem Satz der Psychologie, dass sich die Intensität der Vorstellungen umgekehrt zu ihren Mengen verhält.

Begriff und Gesetz können ihre Funktionen, Einzelvorstellungen zusammenfassen und somit dem Prinzip der Kraftersparnis zu genügen, nur dadurch ausführen, dass sie von den Einzelvorstellungen das in sich aufnehmen und sammeln, was diese Gemeinsames haben.

Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses zeigt sich somit, indem es als Ursprung des Triebes angesehen wird, nun auch als die Wurzel alles Strebens nach höherer Einheit. Die höchste Einheit, der allgemeinste Begriff muss sich somit notwendig auf die Gesamtheit des Seienden beziehen. Und dieses auf die Gesamtheit gerichtete Denken finden wir in der Philosophie. Mithin fasst Avenarius die Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses auf.

Methode der Apperceptionen.

Die Naturwissenschaften und andere Spezial- und Hilfswissenschaften haben sich schon längst von der Philosophie emanzipiert und allmählich verselbständigt, indem jede für sich auf ihrem speziellen Gebiete ihr spezielles Begreifen hat. Die geschichtliche Wissenschaftsentwicklung der Philosophie aber muss *bewussterweise* die Aufgabe der Philosophie dahin determinieren, wovon diese selbst instinktiv ausging: auf das Problem des Begreifens der Gesamtheit.

Da nun die Aufgabe der Philosophie im begreifenden Denken der Gesamtheit liegt, so wollen wir jetzt sehen, auf welchem Wege die Avenariussche Philosophie dieses Problem löst.

Es gibt drei anthropomophische Apperceptionen, welche die Erfahrung beeinflussen: die mythologische Apperception, welche das wirklich Gegebene durch die Form unseres gesamten Seins, die anthropopotische, welche es durch die Form unseres Gefühls, und die intellektuellformale Apperception, welche es durch gewisse Formen unseres «Verstandes» auffasst, in jedem der drei Fälle besteht die Beeinflussung in dem Zusatz von Bestimmungen, welche nicht in den wirklich gegebenen Inhalten sind, sondern durch den Erfahrenden hinzugefügt werden: eine menschliche Seele, ein menschliches Gefühl, eine menschliche sogenannte «Erkenntnisform».

Hier möchte ich noch darauf hinweisen, dass die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens sich wiederum als unter dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses stehend erweist; da wir ja vom Denken eines Gegebenen alles das ausschliessen, was es nicht selbst enthält. Hiermit sagen wir aber, dass wir auf das Denken nicht mehr Kraft verwenden, als der Gegenstand erfordert.

Gehen wir zu den Methoden selbst über, so sehen wir, dass in erster Reihe die Beobachtung steht; alle naturwissenschaftlichen Methoden, sind vornehmlich Methoden der Beobachtung. Weil aber diese Methoden nur auf Einzelaufgaben anwendbar sind, so gehören sie auch ausschliesslich den Spezialwissenschaften.

Die zweite Methode ist das Schliessen von einem Bekannten auf Unbekanntes. Dieses Verfahren des «Erschliessens» wurde von seinen Vertretern als das zu den schönsten Hoffnungen berechtigende Verfahren der Philosophie gepriesen. Leider scheint es nicht, dass diese Hoffnungen in Erfüllung gehen werden, denn der Schluss vom Bekannten auf Unbekanntes musste von der Philosophie als aus-

sichts-, bezugsweise gegenstandslos abgelehnt werden. Die Geschichte hat bei solchen Versuchen statt Realien Hypostasen aufzuweisen und kann folglich keinen dieser Versuche als massgebend anerkennen.

Als dritte Methode bleibt die «Elimination». Das ist die Methode, welche von der Philosophie, in ihrem eigentlichsten und engsten Sinne als der auf das Begreifen der Gesamtheit des Seienden gerichteten Wissenschaft des absoluten Denkens, angewendet werden muss. Hiernach ist Philosophie nichts weiter als der Akt der Zusammenfassung der von den speziellen Forschungen gefundenen allgemeinen Erfahrungsbegriffen in Einem, nach Eliminierung alles Konkretem, und die Anwendung dieses Einen Begriffes auf die Gesamtheit des Seienden.

Somit ist hier die Methode der Philosophie als der psychologische Vorgang, indem alles Zusammenfassen und Begreifen besteht, definiert.

Fassen wir unsere obigen Ausführungen zusammen, so kommen wir zu folgendem Resultat: Gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses erzeugt sich eine Subsumption einer Einzelvorstellung unter einem allgemeinen Begriff und durch diese Subsumption unter dem bekannten Begriff ein Begreifen; es ist demnach das Begreifen ein kraftersparendes, theoretisches Denken eines Gegenstandes. Am kraftersparendsten wird das Begreifen, wenn die Gesamtheit der Gegenstände unter einem Allgemeinbegriff gedacht wird. Dies Gemeinsame aber muss, damit es wirklich ein Gegebenes sei, durch die Erfahrung und zwar durch reine Erfahrung gegeben sein. In der *wissenschaftlichen* Erfahrung ist aber das System kombinierter Wahrnehmungsurteile und gültiger Schlüsse zum Zwecke ausreichender und richtiger Beurteilungen der einzelnen Wahrnehmung enthalten.

Empfindungen.

Die Naturwissenschaften bezeichnen nun alles Seiende als materielle Atome, welche durch *Kräfte* bewegt werden und mit Notwendigkeit aufeinander einwirken. Nun können wir aber bei noch so genauer Beobachtung die Kraft nur als ein treibendes Moment wahrnehmen. Wir kennen die Kraft nur als eine die Bewegung unserer Glieder begleitende Empfindung. Die Kraftempfindung aber und Muskelbewegung sind völlig heterogen und daher kann auch nicht von der Empfindung auf die Bewegung ein Schluss

stattfinden, die mangelnde Erfahrung gültig ersetzt. Aber auf die Notwendigkeit einer Bewegung erfahren wir ebensowenig, wie die Kraft als Bewegendes. Wir erfahren nur, dass eines aufs andere folgt.

Was nun die Empfindung anbetrifft, so können wir wohl sagen: wir wissen nicht, ob gewisse Substanzen empfinden, aber wir können nicht sagen, gewisse Substanzen empfinden nicht. Da wir aber alles durch die Empfindung wahrnehmen, so ist für Avenarius eine unempfindende Substanz ein Unding. Er ist davon überzeugt, dass die Naturwissenschaften im Laufe ihrer Entwicklung «empfindende Substanzen» oder «bewusste Atome» anerkennen und die Unmöglichkeit die Empfindung aus der unempfindenden Substanz abzuleiten, einsehen werden.

So muss denn die Empfindung als Inhalt alles Seins anerkannt werden, während die Bewegung nur die Form desselben ist. Auch erfahren wir weder Kraft noch Bewegung als etwas Isoliertes, sondern immer nur an einem Seienden gebunden, dagegen können wir die Empfindung vom Seienden eliminieren. Somit sind die Empfindungen das eigentlich Beharrliche. Da sie aber mit dieser Erkenntnis zur Substanz in ein mehr indirektes Verhältnis treten, so tritt auch deren Individualisierung ein und es bilden nun die Vorstellungen oder Empfindungen eine Analogie der Atome.

Schluss.

Das Hauptgewicht seiner Lehre legt Avenarius auf die Methoden. Diese Methode aber ist die reine Beschreibung des Vorgefundenen. An seiner Methode ist vielfach Anstoss genommen worden. Man hat die Ansicht geäussert, dass, wenn die Philosophie die «Bewusstseinserlebnisse» bloss «beschreiben» will, so wäre sie überhaupt keine Wissenschaft: um Wissenschaft zu sein, muss sie die Gesetzmässigkeit aufsuchen, welche den Tatsachen zu Grunde liegt.

Avenarius hat allerdings einen aussergewöhnlichen Ausgangspunkt für seine Theorieentwicklung, der bei einer flüchtigen Beobachtung unzulänglich erscheint. Sehen wir aber genauer hin, so kommen wir zur Ueberzeugung, dass auch er, wie jeder Forscher, von der rein formalen Annahme einer durchgängigen Gesetzmässigkeit aber nicht nach dem metaphysischen Schema des Kausalgesetzes von Grund und Folge, sondern nach dem naturwissenschaftlichen Verhältnis von Bedingung zum Bedingten; wenn diese Bedingungen

in ihrer Gesamtheit da sind, so ist auch das Bedingte da. Zu diesem allgemeinen Verhältnis sucht er nun an der Hand der Beobachtung die einzelnen Inhalte.

Die Theorie von Avenarius geht völlig dogmenlos zu Werke; sie nimmt weder Bewusstsein, noch Denken, noch Empfindungen; sie nimmt kein Wollen, kein Vermögen, keine Seele oder psychische Substanz, kein Psychisches überhaupt als Ausgangspunkt an. Sie verneint jede dualistische Auffassung, entscheidet sich aber auch nicht für eine monistische, sie vernichtet den philosophischen Idealismus kritisch, hebt aber auch nicht den Realismus auf den Schild, — ja, sie betrachtet selbst das Verhältnis von Ursache und Wirkung schon als Ausfluss einer Theorie, das heisst als unbrauchbar für die Voraussetzung, von welcher auszugehen sei.

Dass trotzdem eine Philosophie möglich ist, beweist die «Kritik der reinen Erfahrung».

Die empiriokritische Voraussetzung, von welcher Avenarius in obigem Werke ausgeht, und welche alles, was dieses Werk enthält, zur Entfaltung bringt, lautet: «Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber einer Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen, anderen menschlichen Individuen mit mannigfalitigen Aussagen und nicht ausgesagt in irgendwelcher Abhängigkeit von der Umgebung an.» (Kritik der reinen Erfahrung 1907, S. XV.)

Gleich bei diesem Satze könnten wir behaupten, dass Avenarius ein Dogma aufstellt. Aber wir müssen darauf achten, dass er nicht sagt: «Wir *finden* eine Wirklichkeit,» sondern «wir *nehmen an*». Diese Voraussetzung ist weder als etwas «Reales», «Wirkliches», «Wahres» angenommen, nicht als blosser «Schein» oder «Erscheinung», auch nicht als «Mittleres» zwischen Seiendem und nicht Seiendem, sondern als ein «*Axiom*» allgemeiner Anerkennung. Was nun dem Spezialfall «Schein», «nicht Seiendes», «Reales», «Wirkliches» etc. gemeinsam zu Grunde liegt, ist das Vorfinden der Umgebung. Auch die Idealisten müssen wie die Realisten eine Umgebung «annehmen», denn man kann auch «Schein» oder «nicht Seiendes» nicht erklären, wenn man es nicht einmal vorgefunden hat.

Wie ist aber nun das Verhältnis von «Sache» zu «Gedanken» bei Avenarius? Nach ihm kann der «Gedanke» mit der «Sache» übereinstimmen, aber er weist zugleich das Inhaltliche der Sache nur abgeschwächt und verblasst auf.

«Sache» und «Gedanke» sind somit nur graduell verschiedene Setzungsformen der Elementenkomplexe. Der Unterschied besteht zwischen ihnen darin, dass der «Gedanke» *vorgestellt*, die «Sache» *wahrgenommen* wird:

Wenn jemand Avenarius nach der Quintessenz seiner Lehre fragte, so pflegte er mit Goethe zu antworten:

„Müsset im Naturbetrachten
Immer eines durch alles achten:
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen;
Denn was innen, das ist aussen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis."

Wilhelm Ostwald.

Vorwort.

Ostwald bezeichnet die Energie als den umfassendsten Begriff des Weltalls. Sein Standpunkt ist dadurch erklärlich, dass er als Elektrochemiker grösseren Anlass hat, an Energieverhältnisse zu denken als ein Physiker. Er greift allen Materialismus an und führt ihn auf Energie zurück. Nach ihm eignet sich die Energie vermöge ihres empirischen Charakters als «Invariante» sämtlicher Zustandsvariabeln jedes wirklichen Gebildes besser als jeder andere Begriff zur Beschreibung aller Geschehnisse, indem sie hierbei den formalen Substanzcharakter entwickelt.

Diese energetische Ansicht wird von ihm zuerst 1895 in seiner Rede: «Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus» im Kongress deutscher Naturforscher ausführlich entwickelt. Bis zu dieser Zeit bezieht sich seine Arbeit fast ohne Ausnahme auf Probleme der chemischen Verwandtschaft. Er gilt als einer der hervorragendsten Vertreter der physikalischen Chemie. 1902 folgen der obenerwähnten Rede seine «Naturphilosophie» und «Annalen der Naturphilosophie», welch letztere seitdem alljährlich erscheinen; diese Zeitschrift dient der Erörterung solcher Fragen, die an der Grenze der Naturwissenschaft und Philosophie liegen.

In «Energie» löst Ostwald alle Eigenschaften der Materie auf: Masse ist Kapazität der Bewegungsenergie; Raumerfüllung ist Volumnenenergie; Gewicht ist eine gewisse Art Stellungsenergie; die chemischen Eigenschaften sind verschiedene Arten der Energie. Energie ist Arbeit oder was in Arbeit umgeändert wird.

«Materie», «Körper» sind nur Verbindungen verschiedener Energien, die einen zusammengesetzten Gleichgewichtszustand hervorbringen. Die Erhaltung der materiellen Elemente bedeutet für ihn nur die Möglichkeit, aus jeder Zusammensetzung die betreffenden Elemente neu bilden zu können. Ostwald versucht weiter das Bewusstseinsleben unter denselben Gesichtspunkt zu bringen, von dem

aus er die gesamte materielle Natur betrachtet. Auch das Bewusstsein erklärt er für Energie. Wie er seine Auffassung begründet, werden wir im Folgenden sehen. Hier möchte ich noch hervorheben, dass auch Ostwald jede Hypothese ablehnt und die Behauptung aufstellt, dass seine Theorie hypothesenfrei ist (siehe «Naturphilosophie» 1902, Seite 8).

Einleitung.

Die Bedeutung der Naturgesetze besteht in der Bestimmung der wirklichen Fälle aus den möglichen, und die Gestalt, auf die sie sich alle zurückführen lassen, ist die Ermittlung einer «Invariante», einer Grösse, die unverändert bleibt, wenn auch alle übrigen Bestimmungsstücke innerhalb den möglichen und durch das Gesetz ausgesprochenen Grenzen sich ändern.

Eine solche Invariante von allgemeiner Bedeutung wurde in dem Begriff der Masse gefunden. Dieser Begriff ergab sich zwar als in hohem Grade geeignet, zum Mittelpunkte der naturwissenschaftlichen Gesetzmässigkeit gemacht zu werden, aber er war doch an sich zu arm an Inhalt, um zur Darstellung der mannigfaltigen Erscheinungen dienen zu können und musste deshalb entsprechend erweitert werden. Dies geschah, indem man mit jenem einfach mechanischen Begriff die Reihe von Eigenschaften, die erfahrungsmässig mit der Masseneigenschaft verbunden sind und ihr Proportionalgehen zusammenfliessen liess. So entstand der Begriff der Materie, in welchem man alles sammelte, was sinnfällig mit der Masse verbunden war und mit ihr zusammen blieb, wie das Gewicht, die Raumerfüllung, die chemischen Eigenschaften u. s. w., und das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Masse ging in das metaphysische Axiom von der Erhaltung der Materie über.

Es ist wichtig, einzusehen, dass mit dieser Erweiterung eine Menge hypothetischer Elemente in den ursprünglich ganz hypothesenfreien Begriff aufgenommen wurde. — Aber auch mit den so erweiterten Begriffen der Materie nebst den erforderlichen Nebenannahmen kann man die Gesamtheit der Erscheinungen nicht erfassen, nicht einmal im Anorganischen. Um mit diesem Begriff die Darstellung der beständig sich verändernden Welt zu ermöglichen, muss er noch durch einen anderen, davon unabhängigen, ergänzt werden, welcher diese Veränderlichkeit zum Ausdruck bringt.

Angeregt durch das Newtonsche Gravitationsgesetz und seine Sicherheit und Genauigkeit bei Anwendung auf Himmelskörper, lag es nahe, dasselbe auch auf die kleine Welt der Atome anzuwenden. So entstand die mechanische Auffassung der Natur, nach welcher alle Erscheinungen in letzter Instanz auf nichts anderes als die Bewegung von Atomen nach gleichen Gesetzen zurückzuführen sind. Dass diese Auffassung von dem Gebiete des anorganischen alsbald auf das der belebten Natur übertragen wurde, war eine notwendige Konsequenz, nachdem einmal erkannt worden war, dass die gleichen Gesetze, welche dort gelten, auch hier ihre unverbrüchlichen Rechte in Anspruch nehmen. Man bemerkt gewöhnlich nicht, in welch ausserordentlich hohem Masse diese allgemein verbreitete mechanische Ansicht hypothetisch, ja metaphysisch ist; man ist im Gegenteil gewöhnt, sie als Maximum von exakter Formulierung der tatsächlichen Verhältnisse anzusehen. Dem gegenüber muss betont werden, dass einer Bestätigung der aus dieser Theorie fliessenden Konsequenz, dass alle die nicht mechanischen Vorgänge, wie die der Wärme, der Strahlung, der Elektrizität, des Magnetismus, des Chemismus, tatsächlich mechanische seien, auch in keinem einzigen Fall erbracht worden ist. Es ist in keinem einzigen der Fälle gelungen, die tatsächlichen Verhältnisse durch ein entsprechendes mechanisches System so darzustellen, dass kein Rest übrig blieb. Zwar für zahlreiche Einzelerscheinungen hat man mit mehr oder weniger Erfolg die mechanischen Bilder geben können; wenn man aber versucht hat, die Gesamtheit der auf einem Gebiete bekannten Tatsachen mittelst eines solchen mechanischen Bildes vollständig darzustellen, so hat sich immer und ausnahmslos ergeben, dass an irgend einer Stelle zwischen dem wirklichen Verhalten der Erscheinungen und dem, welches das mechanische Bild erwarten lless, ein unlöslicher Widerspruch vorhanden war. Dieser Widerspruch kann lange verborgen bleiben, die Geschichte der Wissenschaft lehrt uns aber, dass er früher oder später unweigerlich zutage tritt, und das Einzige, was man von solchen mechanischen Bildern oder Analogien, die man mechanische Theorien der fraglichen Erscheinungen zu nennen pflegt, mit völliger Sicherheit sagen kann, ist, dass sie jedenfalls einmal in Brüche gehen werden.

Erscheint es als ein vergebliches, bei jedem einzelnen ernsthaften Versuch schliesslich gescheitertes Unternehmen, die bekannten physikalischen Erscheinungen mechanisch zu denken, so ist der

Schluss unabwendbar, dass dies um so weniger bei den unvergleichlich viel verwickelteren Erscheinungen des organischen Lebens gelingen kann. Die gleichen prinzipiellen Widersprüche machen sich auch hier geltend, und die Behauptung, alle Naturerscheinungen liessen sich in erster Linie auf mechanische zurückführen, darf nicht einmal als eine brauchbare Arbeitshypothese bezeichnet werden, sie ist ein grosser Irrtum.

Am deutlichsten tritt dieser Irrtum gegenüber den folgenden Tatsachen in Erscheinung. Die mechanischen Gleichungen haben alle die Eigenschaft, dass sie die Vertauschung des Zeichens der Zeitgrösse gestatten. Das heisst, die theoretisch vollkommen mechanischen Vorgänge können ebenso gut vorwärts wie rückwärts verlaufen. In einer rein mechanischen Welt gebe es daher kein früher oder später im Sinne unserer Welt, es könnte der Baum wieder zum Reis und zum Samenkorn werden, der Schmetterling sich in die Raupe, der Greis in ein Kind verwandeln. Für die Tatsache, dass dies nicht stattfindet, hat die mechanistische Weltauffassung keine Erklärung und kann wegen der erwähnten Eigenschaften der mechanischen Gleichungen auch keine haben. Die tatsächliche Nichtumkehrbarkeit der Naturerscheinungen beweist also das Vorhandensein von Vorgängen, welche durch mechanische Gleichungen nicht darstellbar sind, und damit ist das Urteil des wissenschaftlichen Materialismus gesprochen.

Wir müssen also endgültig auf die Hoffnung verzichten und die physische Welt durch Zurückführung der Erscheinungen auf eine Mechanik der Atome anschaulich zu deuten. Unsere Aufgabe ist nicht, die Welt in einem mehr oder weniger getrübten oder verkümmerten Spiegel zu sehen, sondern so unmittelbar, als es die Beschaffenheit unseres Geistes nur irgend erlauben will. Realitäten, aufweisbare und messbare Grössen in bestimmter Beziehung zu sehen, so dass, wenn die einen gegeben sind, die andern gefolgert werden können, das ist die Aufgabe der Wissenschaft, und sie kann nicht durch die Unterlegung irgend eines hypothetischen Bildes, sondern nur durch den Nachweis gegenseitiger Abhängigkeitsbeziehungen messbarer Grössen gelöst werden.

Energetische Weltanschauung.

Ostwald behauptet, dass das Wirkliche, das heisst das, was auf uns wirkt, nur die «Energie» ist, die Energieunterschiede sind es,

auf die unsere Sinneswerkzeuge reagieren. Wenn z. B. die Aussenwelt dieselbe Temperatur aufweist wie unser Körper, so haben wir keinerlei Wärme- oder Kälteempfindung.

Wenn man aber auch obiges zugeben muss, so wird man doch nicht auf die Materie daneben verzichten wollen, denn die Energie muss doch einen Träger haben. Ostwald bestreitet das letztere und begründet seine Ansicht mit der Erklärung, dass wenn wir alles, was wir von der Aussenwelt erfahren, als deren Energieverhältnisse acceptieren, so haben wir keinen Grund, in eben dieser Aussenwelt etwas anzunehmen, wovon wir nie etwas erfahren haben.

Er stützt weiter seine Theorien durch die Behauptung, dass die Materie nur ein Gedankending ist, dass wir uns ziemlich unvollkommen kombiniert haben, um das Dauernde im Wechsel der Erscheinungen darzustellen.

Sind denn nun aber Materie und Energie wirklich etwas voneinander Verschiedenes, wie etwa Körper und Seele? Oder ist nicht vielmehr das, was wir von der Materie wissen und aussagen, schon in dem Begriff der Energie enthalten, so dass wir mit dieser einen Grösse die Gesamtheit der Erscheinungen darstellen können? — Was in dem Begriff der Materie steckt, ist erstens die Masse, das heisst die Kapazität für Bewegungsenergie, ferner die Raumerfüllung oder die Volumenenergie, weiter das Gewicht oder die in der allgemeinen Schwere zutage tretende besondere Art von der Lagenenergie, und endlich die chemischen Eigenschaften, das heisst die chemische Energie. Es handelt sich immer nur um Energien, und denken wir uns deren verschiedene Arten von der Materie fort, so bleibt nichts übrig, nicht einmal der Raum, den sie einnahm, denn auch dieser ist nur durch den Energieaufwand kenntlich, welchen er erfordert, um in ihn einzudringen. Somit ist die Materie nichts als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener Energien, und alles, was wir von ihr aussagen wollen, sagen wir nur von diesen Energien aus.

Die Darlegung zeigt, dass in der Tat alles, was man bisher mit Hilfe der Begriffe Stoff und Kraft darzustellen vermochte und noch viel mehr sich mittelst des Energiebegriffes darstellen lässt; es handelt sich nur um eine Uebertragung von Eigenschaften und Gesetzen, die man jenen zugeschrieben hatte, auf diese. Ferner aber erlangen wir den sehr grossen Gewinn, dass die Widersprüche, die der materialistischen Auffassungsweise anhaften, hier nicht auftreten.

Indem wir keinerlei Voraussetzungen über den Zusammenhang der verschiedenen Energiearten untereinander machen, als den durch das Erhaltungsgesetz gegebenen, gewinnen wir die Freiheit, die verschiedenen Eigenschaften objektiv zu studieren, welche diesen verschiedenen Arten zukommen, und können dann durch die rationelle Betrachtung und Ordnung dieser Eigenschaften ein System der Energiearten aufstellen, welches uns genau die Aehnlichkeiten wie die Unterschiede derselben erkennen lässt und uns daher wissenschaftlich viel weiter führt, als die Vermischung dieser Unterschiede durch die hypothetische Annahme ihrer «inneren» Gleichheit es tun können. Ein gutes Beispiel hierfür finden wir in der kinetischen Hypothese über den Gaszustand, die sich gegenwärtig noch einer ziemlich allgemeinen Anerkennung erfreut. Nach dieser entsteht der Druck eines Gases durch die Stösse seiner bewegten Teilchen. Nun ist ein Druck eine Grösse, welche keine räumliche Richtung besitzt: ein Gas drückt nach allen Richtungen gleich stark; ein Stoss rührt aber von einem bewegten Dinge her, und diese Bewegung besitzt eine bestimmte Richtung. Somit kann eine dieser Grössen gar nicht unmittelbar auf die andere zurückgeführt werden. Die kinetische Hypothese umgeht diese Schwierigkeit, indem sie künstlich die dem Stosse zukommende Richtungseigenschaft wieder hinausschafft durch die Annahme, die Stösse erfolgten nach allen Richtungen gleichförmig, ohne Unterschied. In diesem Falle gelingt die künstliche Anpassung der Eigenschaften der verschiedenen Energien; in anderem ist sie aber nicht vollkommen möglich. So sind z. B. die Faktoren der elektrischen Energie, die Spannung und die Elektrizitätsmengen Grössen, welche Ostwald «polare» zu nennen vorschlägt, d. h. sie werden durch einen Zahlenwert nicht allein gekennzeichnet, sondern besitzen auch ein Zeichen dergestalt, dass zwei gleichen Grössen entgegengesetzte Zeichen sich zu Nullen addieren und nicht zum doppelten Wert. In der Mechanik sind solche rein polare Grössen nicht bekannt: dies ist der Grund, warum es nicht gelingen will, eine auch nur einigermassen durchführbare mechanische Hypothese für die elektrischen Erscheinungen zu finden. Sollte sich eine mechanische Grösse mit Polaritätseigenschaften aufstellen lassen — was vielleicht nicht unmöglich und jedenfalls einer eingehenden Untersuchung wert ist — so hätten wir auch das Materielle, um wenigstens einige Seiten der Elektik mechanisch zu «veranschaulichen». Freilich lässt sich auch hier mit Sicherheit sagen, dass es

sich nur um einige Seiten handeln wird und dass die ausnahmslose Unvollkommenheit aller mechanischen Hypothesen sich auch hier zeigen und vollständige Durchführbarkeit des Bildes verhindern wird. Wenn nun aber auch die Gesetze der Naturerscheinungen sich auf die Gesetze der entsprechenden Energiearten zurückführen lassen, welchen Vorteil haben wir davon? Zunächst den sehr erheblichen, dass eine hypothesenfreie Naturwissenschaft möglich wird. Wir fragen nicht mehr nach den Kräften, welche wir nicht nachweisen können, Zwischenatomen, die wir nicht beobachten können, sondern wir fragen, wenn wir einen Vorgang beurteilen wollen, nach der Art und Menge der ein- und austretenden Energien. Die können wir messen, und alles, was zu wissen nötig ist, lässt sich in dieser Gestalt ausdrücken. Hierin sieht Ostwald einen enormen methodischen Vorzug, und er glaubt einen Alp von jedem zu wälzen, dessen wissenschaftliches Gewissen unter der unaufhörlichen Verwicklung zwischen Tatsachen und Hypothesen gelitten hat, welche die gegenwärtige Physik und Chemie nur als rationelle Wissenschaft darbietet. Die Energie ist nach ihm der Weg, auf welchem die so vielfach missverstandene Forschung Kirchhoffs, die sogenannte Naturerklärung durch die Beschreibung der Erscheinungen zu ersetzen, ihrem richtigen Sinne nach erfüllt werden kann. Auf die philosophische Bedeutung dieses einheitlichen Prinzips in der Auffassung der natürlichen Erscheinungen haben wir bereits hingewiesen; es liegt in der Natur der Sache, dass aber doch wieder auch noch besonders ausgesprochen werden muss, dass durch diese philosophische Vereinheitlichung, falls sie sich als durchführbar erweist, auch ganz ungemein grosse Vorteile bezüglich des Lehrens und Verstehens der Wissenschaft sich ergeben.

Persönlichkeit und Unsterblichkeit.

Seinem Prinzip getreu stellt Ostwald auch bei obigem Thema sich die Frage: Was sagt uns die Energetik über die Unsterblichkeit? Er entwickelt seine Ansicht wie folgt: Wenn wir mechanische Energie in elektrische oder chemische und dann wieder zurück in mechanische verwandeln, so erhalten wir, vorausgesetzt, dass wir alle Verluste vermieden oder in Rechnung gesetzt haben, genau wieder dieselbe Menge davon, wie wir ursprünglich hatten. Wo keine Energie ist, können wir keine erzeugen. Wir kommen somit

zu der Folgerung, dass Energie nicht geschaffen oder zerstört werden kann; Energie ist daher ein *ewiges* Wesen.

Dass wir ein Ding «ewig» nennen, bedeutet für uns wieder nur, dass wir kein Ereignis kennen, bei welchem die vorhandene Masse oder Energie eines gegebenen Gebildes geändert worden ist; denn die Erfahrung kann uns ja nur sagen, wie die Dinge früher geschehen sind; dass sie aber ebenso in aller Zukunft geschehen werden, ist eine blosse Annahme, die mehr oder weniger wahrscheinlich sein mag, aber jedenfalls Gewissheit nicht enthält.

Die Energie nimmt in dieser Beziehung eine relativ sichere Stellung ein, denn bisher hat sich bei ihr noch keine Andeutung einer etwaigen Sterblichkeit oder eine Ausnahme von den Gesetzen von der Erhaltung der Energie gezeigt.

Jedenfalls können wir aber einen Grundsatz über die «Ewigkeit» nur so formulieren: Wo immer wir irgend etwas über die Ewigkeit aussagen, ist diese Aussage auf eine Extrapolation aus endlicher Zeit und mittelst Beobachtungen von begrenzter Genauigkeit begründet. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass derartige Extrapolationen um so unsicherer werden, je weiter man sie führt. Für unendliche Zeit oder unendlichen Raum überschreitet der wahrscheinliche Fehler alle Grenzen, und das Gegenteil der Voraussage wird ebenso wahrscheinlich wie die Aussage.

Wir wenden uns nun einer anderen Seite der Ewigkeit, der Energie, zu und finden, dass bisher noch kein ernsthafter Versuch gemacht worden ist, die Energie atomistisch aufzufassen, offenbar, weil noch kein wissenschaftliches Bedürfnis eine solche Annahme veranlasst hat. Kommt eine Menge Energie mit einer anderen Menge der gleichen Energie in Berührung, so ist diese ebensowenig vollkommen verloren wie ein Tropfen Wasser im Ozean. Nur insofern behält sie ihre Existenz, als sie einen Anteil zu dem Gesamtbetrage der Energie liefert. Aber umgekehrt ist auch kein Mittel bekannt, dies Zeichen seiner fortdauernden Existenz auszumerzen.

Dies Verhalten ist um so bemerkenswerter, als wir bezüglich der Identität einer gegebenen Menge der Energie nicht dem geringsten Zweifel Raum geben können, solange sie isoliert gehalten wird. Unter diesen Umständen bewahrt sie so ihre Identität oder Individualität oder Persönlichkeit, wie man sie nennen will. Es ist wirklich ein seltsames Ding, dass diese Eigenschaft alsbald verloren geht, sowie das Objekt mit einem anderen gleicher Art zusammengebracht

wird. Und noch seltsamer ist die Tatsache, dass jedes derartige Objekt durch einen unwiderstehlichen Impuls dazu getrieben zu sein scheint, sich unter solche Umstände zu begeben, unter denen es seine Individualität verliert. Alle bekannten physischen Tatsachen führen zu dem Schlusse, dass die Diffusion oder gleichförmige Verbreitung der Energie die allgemeine Tendenz aller Geschehnisse ist. Noch ist kein Vorgang beobachtet worden, bei welchem die Konzentration der Energie grösser wäre als die gleichzeitige Dissipation. Teilweise Konzentrationen kommen oft genug vor, aber immer auf Kosten einer grösseren Dissipation, so dass die Gesamtsumme eine Vermehrung der Dissipation ausmacht.

Während wir über die Gültigkeit dieses Gesetzes in der physischen Welt alle nur wünschbare Sicherheit haben, kann seine Anwendbarkeit auf menschliche Angelegenheiten vielleicht in Zweifel gezogen werden. Die Schwierigkeit liegt zunächst darin, dass wir kein objektives und unzweideutiges Mittel haben, um Homogenität und Heterogenität in menschlichen Dingen zu messen, so dass wir ein gegebenes Gebilde nicht eingehend genug studieren können, um quantitative Schlussfolgerungen zu ziehen. Doch scheint der allgemeine Satz richtig zu sein, dass eine Zunahme der Kultur die Unterschiede zwischen der Beschaffenheit und dem Zustande der einzelnen Menschen zu vermindern bestrebt ist. Die Kultur gleicht nicht nur die allgemeine Lebensführung aus, sondern mildert sogar die natürlichen Unterschiede des Geschlechts und Alters.

Die Eigentümlichkeit, die vorher als ein unwiderstehlicher Trieb zur Diffusion bezeichnet ist, lässt sich auch im einzelnen Menschen nachweisen. Wenn Triebe irgendwelcher Art sich im bewussten Wesen geltend machen, werden sie von einem bestimmten Gefühl begleitet, welches wir Willen nennen; glücklich fühlen wir uns, wenn wir in der Lage sind, diesem Triebe oder diesem Willen entsprechend uns zu verhalten. Wenn wir uns aber die glücklichen Augenblicke unseres Lebens vergegenwärtigen, so finden wir sie in jedem Falle begleitet von einem merkwürdigen Verschwinden der Persönlichkeit. Dies führt zu der Ansicht, dass Individualität Begrenztheit und Unbehaglichkeit bedeutet oder wenigstens eng mit derartigen unerwünschten Gefühlen verbunden ist.

Wenden wir uns nun zur Unsterblichkeit beim Menschen, so treffen wir alsbald auf den Satz: Alle Menschen sind sterblich, als eine der trivialsten Erfahrungstatsachen unseres Lebens. Diese Frage

hat also zu lauten: Gibt es am Menschen etwas, was dauerhafter ist als sein Körper? Hier ist nun zunächst zu betonen, dass die Persönlichkeit eines Menschen unvollkommen bestimmt und veränderlich ist. Im vorgeschrittenen Lebensalter sind wir nicht dieselben Menschen wie in unserer Jugend. Seele und Körper machen während des Lebens eine Reihe von Veränderungen durch. Ferner bedeutet ein Fortleben in irgend einer Form noch nicht Unsterblichkeit. Damit ein Fortleben diesen Namen verdient, muss der überlebende Teil seine Existenz während einer unbegrenzten Zeit fortführen. Sehr oft findet sich auch die Annahme, dass überlebende Bestandteile des Menschen in einen transzendenten Zustand übergehen, in welchem die Begriffe von Zeit und Raum keine Geltung mehr haben.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich der Schluss: Entweder ist das, was vom Menschen nach dem Tode fortbesteht, unsterblich im strikten Sinne dieses Wortes, dann können diese Wesen mit den Menschen nicht verkehren, und ihre Existenz würde uns für immer unbekannt bleiben. Oder es besteht kein besonderes Wesen nach unserem Tode fort, und dann ist ein Verkehr nach dem Tode ebenso ausgeschlossen. Beide Fälle sind praktisch identisch, da ihr Erfolg auf die lebenden Menschen der gleiche ist; wir sind also auch ausser stande, zu entscheiden, welcher von beiden tatsächlich stattfindet, ja ob beide gleich oder verschieden sind.

Wir wären somit auf die andere Alternative gedrängt, welche zunächst weniger wahrscheinlich erschien, dass nämlich tatsächlich etwas den einzelnen Menschen überlebt, was in Beziehung mit anderen lebenden Menschen bleibt, daher der Veränderung unterworfen ist und wahrscheinlich auch bezüglich der Existenzdauer Grenzen aufweist.

Jeder Mensch hinterlässt nach seinem Tode irgend welche Veränderungen, die er an den Dingen seiner Umgebung hervorgebracht hat. Die Dauer dieser Einflüsse kann gross oder klein sein, doch sind alle dazu verurteilt, schliesslich bis zur Unmerklichkeit auszuklingen.

Das Bestreben der Menschen, derartige Einflüsse zu hinterlassen, ist ausserordentlich allgemein. Dieser allgemeine Wunsch nach der Fortpflanzung des persönlichen Einflusses ist eng verbunden mit dem Wunsche nach der Fortpflanzung des eigenen Fleisches und Blutes.

Erinnern wir uns, dass die Familie und das Volk gleichfalls Individuen sind, die allerdings von grösserem Umfange und geringerer Bestimmtheit der Abgrenzung erscheinen als der einzelne Mensch, die nichtsdestoweniger aber sehr bestimmten Zusammenhang aufweisen, so sehen wir, dass der Instinkt der Selbsterhaltung hier wieder einmal am Werke ist. Die Wirkungen dieses Instinktes sind verbunden und werden gesteigert durch jenen anderen Trieb zur Hinterlassung persönlicher Spuren, und durch die gemeinsame Wirkung dieser beiden Faktoren wird eine grössere oder geringere Fortsetzung unserer Existenz über den leiblichen Tod hinaus bewirkt.

Diese Verlängerung ist keine Unsterblichkeit im strengen Sinne. Denn wenn auch derartige Wirkungen die leibliche Existenz überleben, so hören sie doch im Laufe der Zeit auf, sich zu betätigen und verschwinden asymtotisch ebenso wie die isolierten physischen Existenzen, indem sie unter Verlust ihrer Individualität in die grosse Masse der Gesamtexistenzen aufgehen und dann nicht mehr erkannt und unterschieden werden können. Dies zeigt sich alsbald in der Folge der Generationen. Damit eine Familie fortgesetzt wird, nimmt der Sohn ein Weib aus einer anderen Familie, und sein Sohn tut das gleiche. Hierdurch wird die Dauer der Familie gesichert, aber auf Kosten einer Individualität. Durch diese Notwendigkeit der Verbindungen mit anderen Familien tritt eine Diffusion in die grosse Masse des Volkes und der Menschheit ein, und gerade dasselbe Mittel, welches die Existenz sichert, bewirkt die Diffusion.

Von den Erscheinungen des individuellen Lebens unabhängig bleiben die Taten des Menschen bestehen. Wie lange, hängt ganz und gar von dem Grade ab, in welchem sie den Bedürfnissen des Menschengeschlechts entsprochen haben. Taten, die diesen Bedürfnissen zuwider waren, werden so schnell wie möglich ausgewischt werden, während nützliche Taten lebendig bleiben, solange ihr Nutzen dauert. Dies ist die einzige Art dauernden Lebens, welche Ostwald im Gesamtgebiete unserer Erfahrung entdeckt.

Es bleibt noch eine letzte und wichtige Frage zu beantworten: Was wird aus der Grundlage unserer Ethik, wenn wir die Idee eines künftigen persönlichen Lebens aufgeben, in welchem die Sünde bestraft und die Tugend belohnt wird? Ostwald hält nicht nur eine Ethik ohne diese Idee für möglich, sondern glaubt, dass unsere ethischen Anschauungen sich ohne diese Idee zu einer höheren und freieren Stufe erheben werden. Zunächst kann kein Zweifel bestehen,

dass die Natur von Grausamkeit ganz erfüllt ist. Durch das ganze Gebiet der Lebewesen, in nahezu jeder Klasse, von Pflanzen und Tieren, finden wir einige Spezies, welche auf Kosten ihrer Nebengeschöpfe leben.

Der Mensch ist das einzige Wesen auf der Welt, das sich bemüht, diese Wege der Natur zu ändern und soviel als möglich Grausamkeit und Ungerechtigkeit gegen seine Nebenmenschen und Nebenkreaturen zu vermindern, und aus diesem Wunsche, dass dieser schwarze Fleck soweit als möglich von der Menschheit genommen wird, entstand auch die Vorstellung, dass ausserhalb unseres leiblichen Lebens eine Gelegenheit bestehen müsse, um für erlittene Uebel Ersatz und für getanes Unrecht Strafe austeilen zu können, wie dies unser Gerechtigkeitsgefühl fordert.

Aber Strafe ist in jedem Falle ein Verlust (wenn wir die Menschheit als Gesamtorganismus betrachten), und das Bestreben der zunehmenden Kultur ist nicht dahin gerichtet, die Strafen wirksamer zu gestalten, sondern sie überflüssig zu machen. Je mehr jeder einzelne Mensch von dem Bewusstsein seiner Zugehörigkeit zum grossen Gesamtorganismus der Menschheit erfüllt ist, um so weniger wird er Neigung haben, seine eigenen Zwecke und Ziele denen der Menschheit entgegenzusetzen. Zwischen der Pflicht gegenüber der Gesamtheit und dem Wunsche nach persönlichem Glück vollzieht sich durch diese Entwicklung eine Versöhnung, und gleichzeitig gewinnen wir einen klaren und unzweideutigen Masstab zur ethischen Beurteilung unserer Handlungen in derer unserer Nebenmenschen.

So ist es denn nur ein ärmlicher und unwirksamer Notbehelf, die Menschen dadurch zum ethischen Handeln zu treiben, dass man sie mit ewigen Höllenstrafen bedroht. Der wahre Weg ist vielmehr, ein lebendiges Bewusstsein von der ganz allgemeinen Beziehung zwischen dem einzelnen Individuum und der Gesamtheit zu entwickeln, derart, dass die entsprechenden Handlungen aufhören, nur als Pflicht empfunden zu werden. Sie sollen vielmehr eine Gewohnheit und zuletzt ein Trieb und Instinkt werden, welcher alle unsere Handlungen freiwillig, ja unbewusst im Sinne der Menschheit und Menschlichkeit lenkt. Neben und über der Tatsache der menschlichen Belastung gibt es die Tatsache der vererbbaren Vervollkommnung, und jeder Schritt, den wir in dieser Richtung getan haben, bedeutet einen entsprechenden Gewinn für unsere Kinder und Kindes-

kinder. Ostwald ist der Ansicht, dass man sich keine grossartigere Form der Unsterblichkeit vorstellen kann als diese.

Schlusswort.

Zum Schluss möchte ich noch auf einige Irrtümer hinweisen, welche Höffting in seinem Buche «Moderne Philosophen» unterlaufen sind. Ostwald hat nirgends behauptet: «Alles ist Energie, und es existiert nichts anderes als Energie». Er sagt nur: «Die «Energie» ist neben «Mannigfaltigkeit», «Zeit», «Raum» der umfassendste Begriff, den das menschliche Denken bisher hat bilden können.» Ebenso ist bei Ostwald nicht die Rede von der Ausschliessung der geometrischen Eigenschaften aus dem Energiebegriff, es rührt im Gegenteil die systematische Auffassung der Raumenergien (Form-, Volumen-, Flächen- und Distanzenergie) von ihm her. Ferner wird ihm zu Unrecht vorgeworfen, dass er den Uebergang von bewusster und unbewusster Nervenenergie mittelst der Aufmerksamkeit zu bewerkstelligen versucht hat, was natürlich ein Zirkel wäre. Er hat vielmehr als massgebend die Erinnerung, beziehungsweise ihr physiologisches Substrat angegeben. Alles in allem bleibt Ostwald «ein Naturforscher von echtem Schrot und Korn»[1], der keine «Sprünge» in das Gebiet der Philosophie macht, sondern sein naturwissenschaftliches Arbeitsfeld erweiternd und vervollständigend, langsam, aber auf sicherer Basis in das Gebiet der Naturphilosophie übergeht.

[1] Prof. Ludwig Stein: „Sinn des Daseins", Seite 201.

Wilhelm von Schnehen.

Vorwort.

(Ed. von Hartmann.)

Nachdem wir uns mit drei Vertretern des Phänomenalismus beschäftigt haben, gehen wir zu den Ausführungen eines Rationalisten, von Schnehen, über.

Schnehen steht voll und ganz auf dem Standpunkt des «transzendentalen Realismus» und ist ein überzeugter Jünger Ed. von Hartmanns, der die Behauptung aufstellt, dass alle wichtigeren Fragen der Philosophie und Psychologie lediglich auf dem von Hartmann angebahnten Wege zu lösen sind.

Seine «Energetische Weltanschauung» ist genau genommen ein Hosianna auf die Philosophie Ed. von Hartmanns einerseits, andererseits eine Zitatensammlung der Wilh. Ostwaldschen Energielehre, mit der ausgesprochenen Tendenz, letztere in Misskredit zu bringen.

Schnehen erklärt die Theorien des «psycho-physischen Parallelismus» und den durch Ernst Mach begründeten Glauben an die Möglichkeit einer hypothesenfreien Naturwissenschaft für eine Absurdität, welche sich gleich einer «ansteckenden Krankheit» unter den Naturforschern verbreitet.

Zu einer vergleichenden Kritik, wie sie Schnehen in seinem Buch «Energetische Weltanschauung» vorführen will, gehört, meiner Meinung nach, vor allem ein unparteiischer Standpunkt, der bei ihm nicht nur ganz fehlt, sondern in ausgesprochene Parteilichkeit ausartet.

Berücksichtigen wir aber, dass Ostwald und Hartmann die Vertreter zweier typischer, extremer Richtungen der heutigen Naturphilosophie sind, so ist eine Parteinahme begreiflich, ja schwer zu umgehen.

Ostwald ist der Vertreter der phänomenalistisch-empirischen, Hartmann der ontologisch-rationalistischen Richtung. Doch sie begegnen sich im Antimaterialismus, indem sie dem Stoffe die wahre

Realität absprechen und somit jene ältere Auffassung der Natur als eines Systems von Stoffteilchen, die sich durch Zusammenstoss oder auch durch innewohnende Fernkräfte bewegen, grundsätzlich verwerfen.

Weiter vertreten beide den dynamischen Standpunkt; doch während Ostwald sich an die ältere Form desselben anschliesst, unterscheidet sich der Dynamismus Hartmanns von jenem dadurch, dass Hartmann eine atomistische Gliederung des Realen in eine Vielheit selbständiger Elemente annimmt.

Hartmann nähert sich auch der mechanischen Naturanschauung des Materialismus darin, dass er keine qualitativen Unterschiede des Realen oder der Realen und deswegen nur eine Art der Veränderung, die Bewegung, kennt, während Ostwald mit der Annahme ursprünglicher und unaufhebbarer qualitativer Differenzen (zwischen den verschiedenen Energieformen) und der daraus folgenden Vorstellungen eines qualitativen Geschehens, auf den Standpunkt der Aristotelischen Physik zurückkehrt.

Ob der Standpunkt Hartmanns oder derjenige Ostwalds der Wissenschaft mehr nützen wird, können wir heute noch nicht sagen — dazu muss man *über* den Ansichten stehen, wir stehen noch zu sehr *in* denselben; — vielleicht werden Rationalismus (Hartmann) und Phänomenalismus (Ostwald) sich einst zu *einer* Naturanschauung verknüpfen, die uns eine einheitliche Grundlage zum weiteren Vordringen auf naturphilosophischem Erkenntnisgebiete bieten wird.

Wir gehen nun zu den Schneheschen Ausführungen selbst über.

Erkenntnis der Natur.

Wie uns die Physik und Physiologie lehren, kann aus der äusseren uns umgebenden Welt des natürlichen Daseins kein Bestandteil oder Vorgang unmittelbar als solcher in die innere Welt des Bewusstseins hineinschlüpfen, und darum kann auch das, was wir wahrnehmen, nichts Körperliches, Materielles, äusserlich Daseiendes irgend welcher Art sein. Dieses unabweisbare Postulat der physikalischen und physiologischen Untersuchungen wird auch durch die Philosophie bestätigt.

Alles Wahrnehmen kann nur *bewusstes* Wahrnehmen sein. Wessen ich mir aber bewusst werde, das ist eben damit auch als Inhalt des Bewusstseins erwiesen und muss als solcher an der rein geistigen,

innerlichen, subjektiv-idealen Beschaffenheit des Bewusstseins teilnehmen. Somit ist alles, was ich unmittelbar als solches erfahre oder wahrnehme, in Wahrheit immer nur Veränderungen meiner eigenen seelischen Zustände. Keine Wahrnehmung, keine jemals zu machende Erfahrung führt mich über diese rein gedankliche Innenwelt meiner Seele hinaus.

Hiermit verwandelt sich die gesamte Welt in einen wesenlosen Traum meines Ich. Aber auch dabei kann das folgerichtige Denken noch nicht stehen bleiben. Vielmehr erweist sich bei näherem Zusehen auch das «Ich» als blosse Vorstellung im Bewusstsein, und die so ihres vermeintlichen Trägers beraubte Welt wird zu einem Traum ohne Träumer.

Alle Wirklichkeit verwandelt sich in einen nichtigen, unerklärlichen Schein. Nur der Schein ist: der Schein selber als das letzte, das unbedingte, das allumfassende Sein.

So bedeutet der folgerichtig zu Ende gedachte Idealismus mit seiner Beschränkung auf den jeweils gegebenen Inhalt des Bewusstseins, auch den unbedingten Verzicht auf alle und jede Erkenntnis.

Hiernach verlieren — im Bewusstsein und auf den Inhalt des Bewussten angewendet — alle Erklärungen der Naturwissenschaft, auch die von ihr aufgestellten «Naturgesetze» jeden Sinn. Denn hier fehlt gerade das, was sie alle voraussetzen: ein beharrliches Dasein und ein ununterbrochenes Geschehen.

Alle Lehren und Erklärungsversuche der Naturwissenschaft haben nur dann einen Sinn, nach Schnehen, wenn sie auf eine ausserbewusste, an sich daseiende Welt wirklicher Dinge oder Vorgänge bezogen werden: auf eine äussere Welt des materiellen Daseins oder energetischen Geschehens, die zu keiner Zeit und mit keinem ihrer Teile jemals selber in mein Bewusstsein hineintritt und darum auch für dieses ein ewig unerfahrbares Jenseits, eine transzendente Realität darstellt.

Er nimmt eine Vielheit denkender Wesen ausser sich an: ein Neben- und Nacheinander vieler menschlicher Ichs (Dinge-an-sich). Die verschiedenen Ichs (Dinge-an-sich) können aber zueinander nur dann in einen geistigen Verkehr treten, wenn es ausserhalb ihrer Bewusstseine und von diesen ganz unabhängig eine Welt körperlicher «Dinge-an-sich» gibt, die auf gesetzmässige Weise eine Wechselwirkung zwischen ihnen vermittelt. Diese eine Welt körperlicher Dinge aber, das ist eben jene äussere, an sich daseiende

Wirklichkeit oder transzendent-reale Natur, die als solche den Gegenstand der Naturwissenschaft bildet.

Alle idealistischen oder phänomenalistischen Erkenntnislehren erweisen sich dem folgerichtigen Denken ohne Ausnahme als blosse Spiegelfechtereien. «Die Naturwissenschaft ist transzendentaler Realismus oder sie ist nichts.»

Unsere Erkenntnis erfolgt durch einen Rückschluss von Veränderungen unserer inneren (immanenten) Bewusstseinserscheinungen auf deren äussere (transzendente) Ursachen. Kurz: die ganze Naturwissenschaft und Naturphilosophie ist, nach Schnehen, nichts weiter als der Versuch, die unserem Geiste unmittelbar verschlossene *eine* objektiv-reale Natur aus ihren Wirkungen auf uns mittelbar zu erkennen und nach ihrer wirklichen Beschaffenheit in Gedanken möglichst getreu nachzubilden.

Energie.

Man unterscheidet zweierlei Energie: Energie der Lage oder ruhende (potenzielle) Energie und Energie der Bewegung oder tätige (aktuelle, auch kinetische) Energie. Die Summe aller ruhenden und tätigen Energie in der Welt bleibt sich immer selbst gleich. «Die Gesamtenergie des Weltalls ist konstant.» Dies ist der erste Grundsatz, das Gesetz von der Erhaltung von der Energie. Der zweite Grundsatz ist der Satz von der zunehmenden Zerstreuung oder Entwertung der Energie. Der dritte Hauptsatz sagt: damit etwas geschieht, müssen räumliche Unterschiede der Intensität irgendwelcher Energien vorhanden sein. Nun zeigt aber die Erfahrung, dass auch trotz vorhandener Intensitätsunterschiede oft nichts geschieht. So z. B., wenn eine Last an einer Spiralfeder aufgehängt ist. Hier ist weder die Last, noch die Feder — jede für sich allein betrachtet — in der Gleichgewichtslage; aber beide sind es in ihrer gegenseitigen Verbindung und als einheitliches Gebilde betrachtet. Sie stellen also ein zusammengesetztes Gleichgewicht dar: die Zugkraft der einen wird durch die Schwere der anderen aufgewogen oder «kompensiert».

Wir müssen also den vorher aufgestellten Satz etwas einschränken und sagen: damit etwas geschieht, müssen «nicht kompensierte» Intensitätsunterschiede irgendwelcher Energien vorhanden sein.

Nun lassen sich aber die verschiedenen Arten von Energie sehr verschieden leicht oder schwer binden und also auch kompensieren. Bei der chemischen und den verschiedenen Formen der mechanischen Energie ist es besonders leicht; schwieriger dagegen bei der elektrischen Energie und in vollem Umfang unmöglich bei der Wärme. Daher strebt diese am meisten nach einem Ausgleich, das heisst nach gleichförmiger Zerstreuung durch das Weltall.

In Wärme gehen alle anderen Energien mehr oder weniger leicht über. Und so sehen wir denn, dass (im ganzen betrachtet) alles Geschehen in der Welt in einer ganz bestimmten Richtung verläuft, die eben durch den Umsatz in Wärme und deren fortschreitenden Ausgleich gekennzeichnet wird. Das heisst aber, dass die Energie sich zerstreut, und indem sie ihrer Umwandlungsfähigkeit mehr und mehr einbüsst, an Wert verliert. Denn, wie gesagt, alle Arten von Energie haben die Neigung, in Wärme überzugehen, und diese hat wiederum die Neigung, sich gleichförmig zu zerstreuen.

Darauf beruht am letzten Ende die Einsinnigkeit der Zeit, beruht die Entwicklung der Welt in einer ganz bestimmten Richtung.

Es bleibt die Frage noch offen, wie diese wechselseitigen Beziehungen der verschiedenen Energieformen und der Uebergang von der einen in die andere zu verstehen sind.

Die meisten Physiker nehmen an, dass sie alle nur für unsere Sinne verschiedene Erscheinungsweisen einer und derselben Grundform sind: nämlich verschiedenartige Gesamtwirkungen oder Endergebnisse der mechanischen (aktuellen oder potentiellen) Energie der Atome, die uns nur nach der jeweils verschiedenen Art und Weise, in welcher sie sich aus mechanischen Bewegungen dieser kleinsten Teile zusammensetzen, einen äusserlich verschiedenen Eindruck machen. So wird hier die energetische Betrachtungsweise mit der mechanischen verbunden.

Die hervorragendsten Naturforscher aber, unter denen Mach und Ostwald zu nennen sind, wollen von einer solchen Zurückführung aller anderen Energieformen auf mechanische Energie der Atome, wie wir gesehen haben, nichts wissen.

Da wir im Vorhergehenden die rein energetische Theorie Ostwalds bereits kennen gelernt haben, so gehe ich hier direkt auf den Standpunkt Schnehens respektive Hartmanns über.

Nach ihm stellen sich die verschiedenen Energieformen allesamt als Umwandlungen der mechanischen potentiellen Energie dar. Die Energie wird (entsprechend ihrer Zusammensetzung aus Faktoren) auf einem angeblich ursprünglichen ein abgeleiteter Begriff (nämlich das Produkt der Kraftäusserung und der unter ihrem Einflusse zurückgelegten Strecke). Die gesetzmässig bestimmte Kraft oder Kraftäusserung erscheint als die einzige Realität und der letzte Begriff der Physik. Das Beharrungsvermögen enthüllt sich als der Ausdruck der Kraftäusserung in der Einheit von Wirkung und Gegenwirkung. Die Masse eines Körpers bestimmt sich (begrifflich) als die Zahl seiner Uratome. Seine relative Undurchdringlichkeit erklärt sich aus dem mit der Annäherung aneinander rasch wachsenden Widerstande abstossender Kräfte. Die durch den vermeintlichen Stoff nur unter Aufhebung der Möglichkeit einer jeden Bewegung hergestellten materielle Raumerfüllung erweist sich als eine dichtere dynamische Erfüllung des wirklichen Weltraumes, durch zahllose, einander durchdringende und kreuzende Kraftäusserungen.

Nach Schnehen vereinigt diese Anschauung alle Vorzüge der Energetik und der mechanistischen Korpuskulartheorie.

Bisher haben wir die Energieformen der unorganischen Welt betrachtet und gehen nun zur «Nervenenergie» über.

Wenn man den naturwissenschaftlichen Begriff der Energie auf das bewusste seelische Geschehen übertragen will, so bleibt diese «geistige Energie des Bewusstseins» eine Arbeitsform eigenster Art, die allen andern, aus der Natur uns bekannten Arbeitsformen gegenüber eine völlige Ausnahmestellung einnimmt. Denn während diese einander äquivalent oder gleichwertig sind, so ist jene mit keiner von ihnen zu vergleichen, untersteht nicht, wie sie, bei ihrer Entstehung dem Gesetz von der Erhaltung der Energie und ist also auch nicht durch blosse Umwandlungen aus ihnen hervorgegangen. Während alle anderen Energieformen objektiv und von aussen, d. h. durch Vermittlung unserer Sinne, wahrgenommen und mit den Masstäben der Naturwissenschaft gemessen werden können, ist die «geistige Energie» der bewussten Empfindungen und Gedanken nie objektiv, nie von aussen, nie mit den Sinnen oder Masstäben der Physik, sondern immer nur von innen, in der subjektiven Erfahrung jedes einzelnen Bewusstseins und allein von diesem selbst zu erkennen. Diese Verschiedenheit ist nichts anderes als die alte Kluft, die die *energetische* Anschauung gerade überbrücken sollte. Danach

erweist sich, nach Schnehen, die energetische Betrachtung der Tatsachen des bewussten Seelenlebens gegenüber als durchaus unzulänglich.

Aber es ist nicht die menschliche Erkenntnis im allgemeinen, sondern die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die bei der Frage nach dem Zusammenhange von Leib und Seele (nach ihm) Schiffbruch erlitten hat. Wir brauchen nur die falsche «petitio principii» fallen zu lassen und den Geisteswissenschaften eine selbständige Berechtigung neben den Naturwissenschaften zuzuerkennen: wir brauchen nur die ganze menschliche Erkenntnis sich von vornherein in die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis einzupressen und die mathematisch-physikalische Methode nicht für die einzige wissenschaftliche Denkweise überhaupt auszugeben, dann wird sich auch die Frage nach dem Zusammenhang von Natur und bewusstem Geist oder Leib und Seele einer wirklichen Lösung entgegenführen lassen. —

Das Bewusstsein weiss um die Entstehung seiner Form und seines Inhaltes nichts. Was wir tatsächlich im Bewusstsein erfahren, ist in Wahrheit hier wie dort immer nur der passive Ablauf unserer Empfindungen oder Vorstellungen.

Die Ursache des Bewusstseins kann somit nur im Unbewussten gesucht werden. Und so bleibt uns nichts anderes übrig, als in uns selber eine vorbewusste und darum auch ewig unbewusste Seelentätigkeit anzunehmen, die auf Grund körperlicher Vorgänge, d. h. auf Grund der durch äussere Reize ausgelösten Atombewegungen, Stoffwechselvorgänge oder energetische Umsätze unseres Gehirns, dieses uns allein unmittelbar gegebene und bekannte menschliche Bewusstsein mit all seinem Inhalt hervorbringt.

Schnehen behauptet weiter, dass die Naturwissenschaften, weit entfernt, die Metaphysik entbehren oder gar ersetzen zu können, in Wahrheit ihre eigenen Lehren und Erklärungen immer und überall nur auf bewusster und unbewusster metaphysischer Grundlage aufbauen.

Die Aufgabe der Metaphysik aber ist nach ihm, ausser den grundlegenden Begriffen der Naturwissenschaft (wie Raum, Zeit, Kraft, Gesetz, Energie u. s. w.) auch deren allgemeine Voraussetzungen erst einmal klarzustellen, dann sie mit den ähnlichen Voraussetzungen und grundlegenden Begriffen der Geisteswissenschaften in Beziehung zu setzen und schliesslich die einen wie die

anderen durch den Nachweis ihrer Brauchbarkeit zur Erklärung der Gesamtheit unserer Erfahrungen wirklich zu rechtfertigen.

Die Metaphysik steht, nach Schnehen, am Anfange aller Wissenschaft, indem sie die Prinzipien zur Klarheit bringt, die alles wissenschaftliche Streben voraussetzt, und sie steht am Ende aller Wissenschaft, indem ihre Voraussetzungen sich nur durch den Erfolg selbst, durch die Zusammenstimmung alles unseres Wissens bewähren können.

Schlusswort.

Schnehen folgt ganz und gar den Fusstapfen E. von Hartmanns. Wie letzterer, glaubt er beweisen zu können, dass die beiden Hauptsätze der Energielehre — der von der Erhaltung der Energie und der von der Entwertung der Energie durch Zerstreuung — für eine unendliche Welt als Ganzes jeden Sinn verlieren.

Weiter, dass eine hypothesenfreie Wissenschaft eine Absurdität ist.

Drittens bildet, nach ihm, die Metaphysik als die Wissenschaft von dem übersinnlichen Grunde und einheitlichen Wesen der gegebenen doppelseitigen Erscheinungswelt ebenso die Grundlage wie den Abschluss aller menschlichen Erkenntnis.

Dass Schnehen Hartmanns Theorien begeistert folgt, ist wohl zu verstehen, denn obgleich nur Theoretiker, hat Hartmann doch vielfach den Nagel auf den Kopf getroffen, wo mancher Empiriker noch irrt. Doch der Zweck des Buches soll wohl vor allem darin bestehen, mittelst einer gemeinfasslichen Darstellung der Grundgedanken der Ostwaldschen Energetik Umschau zu halten, was aus dieser Energetik für die Naturphilosophie folgt und so einen Beitrag zur Entwicklung der Naturphilosophie zu liefern, der sich auf den heutigen Stand der Energetik stützt. Leider «stützt» sich aber Schnehen nicht auf die Energetik, sondern er «stürzt» sich über sie und seine «kritische» Stellungnahme ist nur eine einseitige Verteidigung der Theorien Hartmanns.

Henri Poincaré.

Zahl und Grösse.

Poincaré wendet sich in seinem Buche «Wissenschaft und Hypothese» zuerst der Untersuchung der verschiedenen Schlüsse zu und kommt zum Resultat, dass nur die rekurrierende Schlussweise als für die Wissenschaft von Bedeutung anerkannt werden darf. Durch genaue Prüfung findet er, dass man auf Schritt und Tritt auf diese Art der Schlussweise stösst. Er bezeichnet die rekurrierende Schlussweise als die «mathematische» Schlussweise in ihrer reinsten Form und unterzieht sie im folgenden einer näheren Prüfung.

Die Haupteigenschaft des rekurrierenden Verfahrens findet Poincaré in einer einzigen Formel zusammengedrängt, welche eine unendliche Anzahl von Syllogismen enthält.

Dieses Gesetz des rekurrierenden Verfahrens, welches dem analytischen Beweise ebenso unzugänglich ist wie der Erfahrung, gibt den eigentlichen Typus des synthetischen Urteils a priori, welches sich uns mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt. Diesen Vorgang erklärt Poincaré dadurch, dass er den Verstand, welcher von der unendlichen Wiederholung eines und desselben Schrittes überzeugt ist, als von der Macht der Geisteskraft durch direkte Anschauung beeinflusst annimmt. Die Erfahrung kann somit für den Verstand nur eine Gelegenheit sein, sich ihrer (der Erfahrung) zu bedienen und dadurch derselben bewusst zu werden.

Gehen wir zu den geometrischen Axiomen über, so finden wir, dass Poincaré sie weder für synthetische Urteile a priori noch experimentelle Tatsachen hält, sondern für auf Uebereinkommen beruhende Festsetzungen, bezugsweise verkleidete Definitionen. Immer sind es experimentelle Tatsachen, welche unsere Wahl leiten.

Somit würde die Erfahrung eine unumgänglich notwendige Rolle in der Genesis der Geometrie spielen, aber es würde ein Irrtum sein, daraus zu schliessen, dass die Geometrie eine Erfahrungswissenschaft sei, denn jene Wahl bleibt trotz der experimentellen Tat-

sachen frei und ist nur durch die Notwendigkeit, jeden Widerspruch zu vermeiden, begrenzt.

Wenn die Erfahrungswissenschaft wäre, so hätte sie es nur mit dem Studium der Bewegung von festen Körpern zu tun, aber in Wirklichkeit beschäftigt sie sich nicht mit natürlichen Körpern, sondern hat gewisse ideale, durchaus unveränderliche Körper zum Gegenstand, deren Begriff aus den verschiedenen Gebieten unserer Verstandestätigkeit hervorgegangen ist. Die Erfahrung dagegen ist nur eine Gelegenheit, welche uns antreibt, sie daraus hervorgehen zu lassen. Es ist das Objekt der Geometrie das Studium einer besonderen «Gruppe», deren Begriffe oder doch die Möglichkeit zur Bildung derselben in unserem Verstande präexistieren. Aus diesen möglichen Gruppen müssen wir diejenige auswählen, welche sozusagen das Normalmass, auf das wir die Erscheinungen der Natur beziehen, bilden wird.

In dieser Wahl werden wir von der Erfahrung *geleitet*, sie wird uns aber von letzterer nicht *aufgezwungen*. Wir erkennen durch sie nicht, welche Geometrie die richtige ist, wohl aber, welche die bequemste ist. Die fundamentalen Sätze der Geometrie, wie z. B. das Euklidische Postulat, sind nichts anderes als Uebereinkommen, und es wäre ebenso unvernünftig zu untersuchen, ob sie richtig oder falsch sind, wie es unvernünftig wäre zu fragen, ob das metrische System richtig oder falsch ist. Diese Uebereinkommen sind getroffen worden, weil sie bequem sind, was uns bestimmte Erfahrungen lehren.

Mechanik.

In einigen besonderen Fällen ist das Drehkreisgesetz erfahrungsgemäss bewiesen. Dasselbe kann aber auch ohne Bedenken auf die allgemeinsten Fälle ausgedehnt werden, weil es uns bekannt ist, dass in diesen allgemeinsten Fällen die Erfahrung jenes Gesetzes weder bekräftigt noch entkräftigt werden kann.

So ist es auch mit allen anderen Annahmen der Mechanik. Z. B. sind wir, um die Gleichheit zweier Kräfte zu erkennen, im Besitze zweier Regeln: Gleichheit zweier Kräfte, die sich eäquilibrieren, und Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Aber diese Regeln sind ungenügend, und wir müssen bei einer dritten Hilfe suchen. Dieses sagt uns, dass gewisse Kräfte nach Grösse und Richtung konstant sind. Sie ist ein erfahrungsmässiges Gesetz, daher ist sie nur annähernd richtig, und sie ist eine schlechte Definition.

Erst wenn wir dieselbe verallgemeinern und sagen: Die Kraft ist gleich der Masse, multipliziert mit der Beschleunigung (Newtonsches Gesetz), erhalten wir eine bessere Definition, welche aber nicht mehr als erfahrungsmässiges Gesetz betrachtet werden kann. Aber auch diese Definition ist noch ungenügend, weil wir nicht wissen. was «Masse» ist. Um zu vervollständigen, müssen wir wieder das dritte Newtonsche Gesetz (Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung) zu Hülfe nehmen. Nehmen wir an, dass zwei Körper A und B aufeinander einwirken und multiplizieren nun die Beschleunigung von A in seiner Masse, so finden wir, dass die erhaltene Grösse gleich der Wirkung von B auf A ist. Zum selben Resultate kommen wir, wenn wir die Untersuchung von B ausgehend in umgekehrter Reihenfolge machen. Da nun nach obiger Definition die Wirkung gleich der Gegenwirkung ist, so verhalten sich die Massen von A und B umgekehrt wie die Beschleunigung dieser beiden Körper, und das Verhältnis der beiden Massen wäre hiermit festgestellt. Nun sind aber die Körper A und B gleichzeitig von einer unzähligen Menge anderer Körper beeinflusst, und so müsste man die Beschleunigung des Körpers A oder B erst wieder in verschiedene Komponente zerlegen und herausfinden, welche von diesen Komponenten der Einwirkung von B oder A zuzuschreiben ist. Nun ist diese Zerlegung in der Tat stets möglich, wenn wir zulassen, dass die Wirkung eines dritten Körpers C auf A einfach zu derjenigen von B und A hinzuzuzählen ist, ohne dass die Gegenwart des Körpers C die Wirkung von B auf A beeinträchtigt, oder dass die Gegenwart von B die Wirkung von C auf A beeinträchtigt; wenn wir folglich zulassen, dass irgendwelche zwei Körper sich anziehen, dass die Richtung ihrer gegenseitigen Einwirkungen mit ihrer Verbindungslinie zusammenfällt und dass diese Einwirkung nur von ihrer Entfernung abhängt; wenn wir, kurz gesagt, die Hypothese von Zentralkräften zulassen.

Wenn uns also die Prinzipien der Dynamik auch als experimentelle Wahrheiten erscheinen, so müssen wir sie doch wie Definitionen verwenden. Denn von der Erfahrung ausgehend, gelangen wir zu einer Definition, wenn wir erstere zu dem Satze: «Die Kraft ist gleich dem Produkte der Masse in die Beschleunigung» erweitern. Das ist ein Prinzip, welches in Zukunft ausser dem Bereiche jeder weiteren Erfahrung liegt. So erklärt es sich, warum die Erfahrung den Prinzipien der Mechanik als Grundlage dienen konnte und dennoch ihnen niemals wird widersprechen dürfen.

Fassen wir die Ansichten Poincarés über die Gesetze der Mechanik zusammen, so kommen wir zu dem Resultate, dass die Prinzipien der Mechanik sich uns unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten darstellen. Wir haben erstens auf der Erfahrung begründete Wahrheiten, andererseits haben wir Postulate, welche auf die Gesamtheit des Universums anwendbar sind und als streng richtig betrachtet werden müssen.

Die Erfahrungen beziehen sich auf Gegenstände, welche mit denjenigen, welche der Mathematiker studiert, nichts Gemeinsames haben; sie beziehen sich auf Eigenschaften der festen Körper, es sind mechanische Experimente. Dagegen sind die nach Uebereinkommen festgesetzten und allgemeinen Prinzipien die natürliche und direkte Verallgemeinerung der experimentellen und besonderen Prinzipien.

Die Entstehung der allgemeinen Gesetze aus den Erfahrungssätzen ist der Grund, warum der Unterricht in der Mechanik experimentell bleiben muss. Manche Philosophen haben diesen Werdegang übersehen und zuviel verallgemeinert; sie glaubten, die Prinzipien wären die ganze Wissenschaft und hielten folglich die ganze Wissenschaft für konventionell.

Poincaré bezeichnet diese paradoxe Lehre, welche man Nominalismus nennt, als für die Wissenschaft nicht stichhaltig.

Hypothese.

Unter Hypothese versteht Poincaré jede Verallgemeinerung der Erfahrungssätze; da aber die Verallgemeinerung durchaus notwendig ist, somit ist auch die Hypothese unentbehrlich. Doch ist es durchaus erforderlich, dass sie so oft wie möglich einer Verifikation unterzogen wird.

Es gibt verschiedenartige Arten von Hypothesen. Erstens solche, welche ganz natürlich sind, denen man sich kaum entziehen kann. Zweitens solche, welche Poincaré als indifferente bezeichnet. Das sind solche, bei denen sowohl die Annahme einer Hypothese als Gegenhypothese zu den gleichen Resultaten führen. Diese indifferenten Hypothesen sind niemals gefährlich, vorausgesetzt, dass man ihren Charakter kennt. Drittens gibt es noch eine dritte Kategorie von Hypothesen, das sind diejenigen der wirklichen Verallgemeinerung. Es sind solche, die von der Erfahrung bestätigt und entkräftet

werden. Verifiziert oder verworfen, immer werden sie fruchtbringend sein, aber nur wenn man sie nicht zu sehr vervielfältigt.

Schlusswort.

In Poincaré finden wir einen Forscher, der sowohl auf rein mathematischem als auch auf dem Gebiet der angewandten Mathematik gründliche Kenntnisse besitzt. Daher war er ganz besonders dazu befähigt, sich über das Wesen der mathematischen Schlussweisen und den erkenntnistheoretischen Wert der mathematischen Physik im Zusammenhange zu äussern.

Seine Ausführungen sind zwar vielfach subjektiv gefärbt, aber dessenungeachtet muss die Entwicklung seiner Ansichten überall Aufmerksamkeit und Anerkennung finden wegen ihrer Gründlichkeit und des wissenschaftlichen Ernstes, mit welchem sie durchgeführt ist.

Seine Erörterungen erstrecken sich auf die Grundlagen der Arithmetik, der Geometrie, der Hypothesen und Definitionen der Mechanik und der ganzen theoretischen Physik sowohl in ihrer klassischen Form als in ihrer Entwicklung.

Alfred Dippe.

Vorwort.

In der Einleitung seines Buches «Naturphilosophie» legt Dippe das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie dar und zeigt, dass die Naturphilosophie nicht von abstrakten Begriffen ausgehen darf, sondern auf induktiver Grundlage sich aufbauen und somit aus der Naturwissenschaft erwachsen muss. Er erörtert dann die Grundbegriffe der Naturwissenschaft, wobei er sich zum «transzendentalen Realismus» bekennt. Ich möchte aber seine Ausführungen als «theistische Naturphilosophie» bezeichnen. Denn nach ihm kann das Leben nur teleologisch erklärt werden. Den Entwicklungsgedanken gibt er zwar als richtig zu, doch hält er die Einzeller nicht für die Vorfahren der Tierwelt. Auch ist nach seiner Meinung die menschliche Psyche durch eine unüberbrückbare Kluft von der Tierwelt getrennt. Weiter glaubt er die Menschenrassen auf eine Urrasse und ein Menschenpaar zurückführen zu dürfen, aber nicht weiter! Alle Untersuchungen über den Proanthropus und Pithecanthropus weist er als verfehlte Spekulationen zurück. — Dagegen ist die Annahme der Schöpfung eines Menschenpaares nach ihm wohl denkbar.

Er kommt zu der Schlussansicht, dass es einen Weltgeist gibt. Der Pantheismus ist für ihn wertlos, weil man auch ohne solch einen Naturgott auskommen kann. Deismus genügt nicht, nur der Theismus ist denkbar, denn Gott wirkt auf den Menschen, in der Weltgeschichte und in der Naturgeschichte.

Seine ganze «Naturphilosophie» ist in Wahrheit eine verkappte «Religionsphilosophie».

Schöpfung.

Gleich zu Anfang von Dippes «Naturphilosophie» stossen wir auf den übernatürlichen schöpferischen Akt. — Da die Naturwissenschaft den Stoff in kausaler Beziehung nur bis auf die Atome zurück-

führen kann, der Naturphilosoph aber weiter gehen und eine kausale Erklärung für jene letzten Bestandteile der Natur suchen muss, so bleibt ihm, nach Dippe, nichts anderes übrig, als einen schöpferischen (!) Weltgeist, der selbst nicht Stoff oder Körper ist, anzunehmen. Nachdem nun das kausale Denken als Schöpfer der Materie ein ihm verwandtes, immaterielles Wesen gefunden hat, gibt es sich zufrieden; seinem Kausalitätsbedürfnis ist genügt. Dippe bestreitet, dass man mit dieser Annahme zu einem Wunder seine Zuflucht nehme, das noch viel grösser sei als die naturwissenschaftliche Urzeugung, bei der doch das Wunder wenigstens innerhalb der Materie selbst vorgehen soll und keine Schöpfung aus nichts angenommen werde, denn die Hypothese der Urzeugung fällt in die empirische Wissenschaft, sie darf also eines empirischen Haltes nicht entbehren, und dieser fehlt ihr gerade. Es ist weder in der Natur irgendwo oder irgendwann beobachtet worden, noch kann es experimentell nachgewiesen werden, dass anorganische Stoffe, speziell die chemischen Substanzen, welche die Zelle bilden, zu den geringsten Protaplasmaklümpchen zusammentreten und so ein organisches Elementarwesen bilden. Wir sind daher gezwungen, nicht nur die Schöpfung, nach ihm, der physischen Atome anzunehmen, sondern auch die Schöpfung eines Elementarorganismus, aus dem sich die Zelle entwickelt hat oder die Schöpfung der Zelle selbst. Wenn wir aber erst diese Schöpfungshypothese anerkennen, so hindert uns auch nichts anzunehmen, dass der Mensch als solcher auch die Schöpfung eines Weltgeistes ist.

Zweckmässigkeit.

Daraus, dass Darwin die Zweckmässigkeit in dem Formenschmuck und dem Gesange der Vögel anerkennt, glaubt Dippe schliessen zu können, dass überall Zweckmässigkeit besteht und von einem zufälligen Mechanismus nicht mehr die Rede sein kann. Weiter glaubt er die Zweckbeziehungen durch die Prinzipien des Darwinismus: Zuchtwahl, Anpassung und Vererbung beweisen zu können. Denn im Begriffe der Selbstwahl zur Zucht liegt der Grund des Zweckes offen zutage, die Anpassung geschieht zum Zwecke der Erhaltung der Art, und die Vererbung der tüchtigen Eigenschaften ist nicht bloss ein physiologischer Prozess, sondern hat wiederum den Zweck der Erhaltung der Art. Wenn nun aber der Zweck als ein unumgängliches Prinzip in der Naturanschauung zugegeben wird,

so kann man ihn sowohl als immanent in die Dinge oder transzendent in einen zwecksetzenden absoluten Schöpfer verlegen.

Pantheismus - Deismus - Theismus.

Den Pantheismus lehnt Dippe ab. Nach ihm hat ein solcher gar keinen Wert, «denn was hätte die Menschheit von einem Gott, der nicht mehr ist als jeder Stein, den man zerstossen, jede Pflanze, die man abreissen kann. Wenn der Gott nichts göttliches, erhabenes an sich hat, so ist es besser, wir kommen ohne ihn aus».

Ebenso lehnt er den Deismus ab, denn auch ein Gott, der die Hände in den Schoss legt, kann ihm nicht imponieren.

Dippe stellt sich voll und ganz auf die Seite des Theismus. Er begründet seinen Standpunkt damit, dass der geistige Mensch dem Weltgeist verwandt angenommen werden muss, denn nur so kann der Weltgeist auch auf den Menschen wirkend gedacht werdon; so wirkt er auf den Menschen im Individual- und Völkerleben, in der Menschengeschichte, wie in der Naturgeschichte.

Dippes Gottheit besitzt das Prädikat des zwecksetzenden Willens.

Seele.

Hier springt Dippe plötzlich vom Theismus ab und neigt sich dem psycho-physischen Parallelismus, den er im übrigen abweist, zu. Obgleich er zuerst die absolute Verschiedenheit der Menschen- und Tierseele nachzuweisen sucht, biegt er plötzlich ganz unerwartet um, indem er behauptet, dass der Geist und die Seele des Menschen trotz dieser fundamentalen Verschiedenheit von der Tierseele doch unbedingt und unter allen Umständen an den Körper, an die Arbeit der peripherischen und zentralen Nerven und ihrer Zellen und Moleküle gebunden sei. Er setzt das Wesen der Seele deshalb lediglich in die Gesamtheit der verschiedenen ineinandergreifenden und sich durchdringenden psychischen Tätigkeiten und Affektionen, bestreitet dagegen, dass die Seele ein an und für sich seiendes Wesen im Körper sei, das vom Körper losgelöst für sich existieren könnte. Er glaubt darum die Unsterblichkeit der Seele aus wissenschaftlichen Gründen leugnen zu müssen, wenn er auch «dem Glauben an diese Dinge, der ein Reich für sich bildet», nicht zu nahe treten will. So ist ihm denn die menschliche Seele kein ein-

heitliches, selbständiges, vom Körper verschiedenes Wesen, sondern weiter nichts als die Summe der psychischen, seelischen Begleiterscheinungen, die neben den physischen, körperlichen Betätigungen des Menschen herlaufen und unlöslich mit ihnen verbunden sind. Die Seele wird also von ihm atomistisch aufgelöst in eine endlose Reihe einzelner Gefühle, Willensregungen, Vorstellungen und Gedanken; sie soll nur aus der Summe dieser in die Erscheinung tretender psychischer Betätigungen bestehen. Das ist aber nicht mehr «Theismus», sondern «Materialismus», dem die Seele nur eine Funktion des Gehirns ist.

Schlusswort.

Trotz dieser Unkonsequenz, diverser Unzulänglichkeiten und Mängel bietet das kritisch geschriebene Buch Dippes eine schätzenswerte Anregung zum naturphilosophischen Denken. Allerdings nur für solche Menschen, die ein selbständiges, kritisches Urteil besitzen und sich nicht durch Dippes theistische Irrwege zur Unwissenschaftlichkeit verleiten lassen.

Hermann Graf Keyserling.

Vorwort.

In seinem Buch «Das Gefüge der Welt» will Keyserling kein System darbieten, sondern nur Aussichten auf eine neue Weltanschauung eröffnen: mit dem Schlüssel der Mathematik will er die Einsicht in das «Weltgefüge» erschliessen. Er steht somit auf dem Standpunkt der Pythagoräer. «Der strengere Pythagoreismus siegt jetzt auf der ganzen Linie, bei Cohen nicht minder als bei Keyserling. Das Universum *ordnet* sich nicht bloss nach Zahlen, sondern das wahre, letzte, tiefste Wesen der Weltmathematik *ist* die Zahl.»[1] Ist der Sekundaner nicht schon durch einen geistlosen Unterricht verblödet, so wird ihm die Einsicht in die Harmonie des Universums aufgehen, wenn er in der Mathematik erfährt, wie jedes geometrisches Verhältnis ein arithmetisches ist, jede arithmetische Formel lässt sich als geometrisches Gebilde darstellen, wenn er in der Physik die Schwingungszahlen der musikalischen Töne, die Klangfiguren in der Chemie, die Aequivalentszahlen kennen lernt.

Jeder Maler, Bildhauer, Architekt weiss, dass die ästhetische Wirkung eines Gebildes auf geometrischen Proportionen beruht.

«Vom Kristall bis zur Musik, d. h. von den Niederungen der Natur bis zu ihren höchsten Offenbarungen herrscht dasselbe strenge Zahlengesetz. Und da die Musik, für Keyserling «.... das tiefste Wesen des Menschen ausdrückt, so darf man sich nicht wundern, wenn er aus Physik, Chemie und Biologie, deren übereinstimmende Zahlenproportionen er aufdeckt, die pythagoreische Sphärenharmonie herauszuhören vermeint.»[2]

---

[1] Prof. Ludwig Stein in „Die Nation", 1906, Heft Nr. 10, Seite 155.

[2] Prof. Ludwig Stein: „Ein Neu-Spinozist" in „Die Nation", 1906, Heft Nr. 10, Seite 156.

Einheit des Universums.

Der Ausgangspunkt der Keyserlingschen Philosophie ist die Voraussetzung einer Einheit des Universums, für die Kraft, Stoff und Leben unzurückführbare Denkkategorien bedeuten.

Drei Wege sind bis jetzt von der Wissenschaft eingeschlagen worden, jeder von ihnen einer bestimmten Denkrichtung entsprechend, um den Zusammenhang des Weltganzen zu begreifen: «der statische, der kinematische und der dynamische.

Die statische Einheit der unter den drei Kategorien Stoff, Kraft und Leben von uns zusammengefassten Erscheinungskomplexe ist eine empirische Tatsache ebensowohl wie ein Postulat unseres Denkens. Denn wenn die Welt sich im Gleichgewicht befindet, so folgt daraus, dass sie es tut. Die Statik lehrt uns nur den aktuellen Zusammenhang der Erscheinungen, sagt aber über die Entwicklung derselben, ihre Ursache und das Gesetz, welches den Zusammenhang bewirkt, nichts aus.

Die kinematische Betrachtungsart, als diejenige, welche den Verlauf der Phänomene studiert, ohne auf die Ursachen Rücksicht zu nehmen, betritt zwar den Weg, welchen alle Forschung einschlagen muss, um zu den fundamentalen Prinzipien zu gelangen; aber diese selbst erreicht es nicht.

Wenden wir uns nun dem Dynamismus zu, so finden wir, dass die dynamische Weltanschauung auf einer kausalen Fragestellung fusst. Da aber ein konsequenter Dynamismus von der Frage ausgehen muss: Was ist der Urgrund aller Entwicklung, warum entwickelt sich alles? Das «Warum» der Entwicklung bleibt seiner Beantwortung genau so fern wie vorher; die Einheit und der Seinsgrund des Lebens sind um kein Jota verständlicher, wenn wir auch nachweisen, dass unsere Vorfahren wirklich Quallen oder Rädertiere waren; und das *Gesetz* der Entwicklung liegt überdies gänzlich ausserhalb jener Fragestellung. Somit ist auch die dynamische Fragestellung keineswegs geeignet, uns eine befriedigende Antwort zu verschaffen.

Um nun das Universum in seiner Gesamtheit zu begreifen, dazu müssen wir die gegebene Vielheit im Geiste zu einer Einheit verbinden. Denn der Mensch kann sich einen wahren Begriff von dem wechselvollen Verlauf der Erscheinungen innerhalb Raum und Zeit erst dann bilden, wenn er das *ideale*, *überräumliche*, *überzeitliche*

Gesetz kennt, nach welchem sie verlaufen. Das Gesetz bildet die Form, durch welche der Inhalt erst verständlich wird. Der Mensch muss also, wenn er erkennen will, die formale Seite der Erscheinungen ins Auge fassen. Dieses ist, nach Keyserling, der Weg, welcher zum Begriff der Einheit des Universums führen muss. Wenn wir den Zusammenhang des Weltalls begreifen wollen, so muss es uns zuerst gelingen, ein allgemeines Gesetz aufzudecken, welches die ganze Mannigfaltigkeit einheitlich regiert, welches in den verschiedenen Erscheinungsformen dennoch eins bleibt.

Es gibt, sagt Keyserling mit Plato, keine andere Einheit in der Mannigfaltigkeit als diejenige des einheitlichen Gesetzes. Die Einheit ist eine Idee.

Mathematik als Einheitsprinzip.

Dem Menschengeiste stehen nur zwei Wege zu Gebote, um der formalen Seite des Geschehens beizukommen: der logische und der mathematische. Wie völlig unzulänglich der erstere ist, das haben Plato und Kant dargetan. Die Geometrie aber war es, die Plato den Weg zur Erkenntnis wies; sie lehrte ihn die synthetische Methode, und wieder war es die Geometrie, welche Kant die Lösung der fundamentalen Frage verriet, ob und wie synthetische Urteile a priori möglich seien, einer Frage, welcher die Logik ohnmächtig gegenüberstand; und auch er traute dieser Wissenschaft das Höchste zu. — Die Erklärung dafür, warum unter den formalen Wissenschaften die Mathematik und nicht die Logik dem Weltgeschehen gerecht werden kann, ist darin zu suchen, dass die Logik eine *analytische*, die Mathematik eine *synthetische* Wissenschaft ist und somit nur die letztere unsere Erkenntnis bereichern kann. Sehen wir weiter, warum die Mathematik so offenbar gewisse Erkenntnis in allen Zweigen des Geschehens ermöglicht, so finden wir bei Kant, dass er die Philosophie «Wissenschaft aus Begriffen», Mathematik «Wissenschaft aus Konstruktionen der Begriffe» nennt.

Der fundamentale Unterschied zwischen den Begriffen, Konstruktionen und Symbolen des logischen Denkens und der Mathematik ist folgender: Die Mathematik abstrahiert völlig von der Bedeutung der Symbole, mit denen sie operiert. Ob x eine Kraft, Beschleunigung, Zeit, Masse, was auch immer bedeutet, bei der Konstruktion ihrer Gleichung ficht sie das nicht an. Während also die Logik mit

den Begriffen selbst operiert, deren Inhalt sie stets im Auge behalten muss, hat es die Mathematik mit ihnen selbst gar nicht zu tun, sondern nur mit ihrem gesetzmässigen Zusammenhange. Somit ignoriert die Mathematik das gesamte menschlich-sinnliche Weltbild und interessiert sich ausschliesslich für die Gesetze, nach welchen es zustande kommt.

Die Mathematik handelt somit nur von den Gesetzen des Denkens, nicht von Gedanken; sie formuliert, ohne Bezugnahme auf die Realität, die Verhältnisse und Beziehungen, welche den Menschengeist regieren; sie operiert mit Konstruktionen von Begriffen, nicht mit Begriffen selbst. Daher ist die Mathematik zunächst zweierlei: erstens eine Abstraktion aus der Physik und eine Oekonomie des Denkens, sodann aber der unmittelbarste Ausdruck des Reinmenschlichen, denn sie operiert mit den reinen Denkgesetzen, ohne Rücksicht auf die Realität oder das Konkrete überhaupt, wodurch sie, aller Schranken bar, ins Unendliche schweifend, ins Ueberschwängliche verallgemeinern, die grandiosesten Gebäude konstruieren kann — ohne dass sie von aussen her je widerlegt zu werden vermöchte. Sie fusst eben im Menschengeiste allein, als Absolutum betrachtet, auf seinen immanenten Formen; ihre Induktionen und Verallgemeinerungen sind richtig und unfehlbar, weil sie es nur mit dem Menschlichen zu tun hat und über das Aussermenschliche gar nichts präjudiziert; und wenngleich sie erst in der Erfahrung wirklich wird, so beruht doch ihre Möglichkeit auf nichts anderem als auf dem Geiste selbst, jenem aktiven Prinzip, das alle Erfahrung schafft und folglich aus dieser nicht abgeleitet werden kann. Darin besteht die Apriorität der Mathematik.

Das ist aber nur eine Seite: wohl schaffen wir die mathematische Wissenschaft, aber die Gesetze, welche jene Schöpfung allererst ermöglichen und auf welcher sie fusst, schaffen wir nicht. Die Grundgesetze der Mathematik sind die Gesetze des Menschengeistes — des Menschengeistes nicht nur nach aussen zu, zum Erkennen, sondern auch nach innen zu, als Naturprodukt, als abgeschlossenes Objekt betrachtet; sie regieren den Menschengeist im selben unbedingten Sinne, wie der Bauplan das Sein und Wirken jedwedes Organismus beherrscht; sie sind der begriffliche Ausdruck dessen, was der Mensch als Teil der Natur ist. Da nun Keyserling die Einheit des Universums voraussetzt und da der Mensch somit nur eine spezielle Erscheinung des Gesamtlebens darstellt, so zieht er den Schluss,

dass nur die Mathematik imstande ist, uns den objektiven Zusammenhang des Weltalls wiederzugeben, denn sie bezeichnet nach Keyserling die einzige dem Menschen unmittelbar gegebene Funktion des obersten Gesetzes alles Geschehenes.

So gibt uns also die Mathematik kein Bild des Zusammenhanges, in dem Sinne, wie es die Begriffe tun, sondern sie ist dieser Zusammenhang selbst, so wie er sich im Menschengeiste ausdrückt und spiegelt: die Mathematik *handelt nicht* nur von den abgeleiteten Funktionen der obersten Weltgleichung, als welche wir die formalen Verhältnisse der menschlichen Geistestätigkeit betrachten, sondern sie *ist* zugleich eine dieser Funktionen, und deswegen sind wir imstande, die anderen Funktionen durch sie auszudrücken: so wie x_1 aus x sich herleitet und umgekehrt von x_1 auf x geschlossen werden kann.

Die Mathematik ist also die Funktion des Weltgesetzes, und ebenso wie x durch x darstellbar ist, oder im Geometrischen das Unendliche im Endlichen, die Fläche in der Linie und diese im Punkte — in der Projektion — so dürfte auch das Weltgeschehen in mathematischer Fassung formulierbar sein; das Wesen der Mathematik wirkt für die Zulänglichkeit dieser Metapher.

Das Ichbewusstsein.

Die Einheit des Ich ist, nach Keyserling, die Grundbedingung alles Erkennens und Handelns, folglich auch der Erkenntniskritik.

Zur Entstehung einer Geistesgestalt müssen also Phantasie und Stoff zusammenwirken, sich kompensieren.

Unser Problem ist somit kein geringeres, als dasjenige von Körper und Geist zu finden.

Das Bewusstsein ist kein Kontinuum, es kann der Form wie dem Inhalt nach den verschiedensten Ausdruck gewinnen, ja es kann vollständig wegfallen, ohne dass man darum sagen könnte, das Ich hätte aufgehört zu funktionieren. Das Bewusstsein ist nicht mehr und nicht weniger als eine Bühne, als der Spiegel des Geistes, des Ich. Folglich ist mit dieser Bestimmung gar nichts Wesentliches über das Geistige ausgesagt: die Einheit des Ich ist somit mit der Einheit des Bewusstseins in keiner Hinsicht identisch; das Ich selbst wird aber durch die noch so sorgfältige Untersuchung des Bewusstseins in keiner Hinsicht identisch; das Ich selbst wird aber durch die noch so sorgfältige Untersuchung des Bewusstseins nicht einmal berührt.

Mit dieser Erkenntnis sind wir unserem Ziel einen guten Schritt näher gerückt; denn wenn das Bewusstsein nicht das Letzte ist, dann muss es möglich sein, die Einheit des Ich von einem höheren Niveau aus zu betrachten.

Betrachten wir die Erscheinungen des Unbewussten, Unterbewussten, der Verdoppelung des Ich, der normalen und pathologischen Aenderungen und Umwälzungen innerhalb der Persönlichkeit; und beginnen wir bei dem Traum, so kommen wir zu den folgenden Anschauungen.

Das Ichbewusstsein des Träumenden kann, seinen gesamten Eigenschaften nach, von dem des Wachenden sehr verschieden sein. Je tiefer man schläft, um so schwächer sind die Zentren des Ichbewusstseins, und um so mehr gewinnen die Zentren der phylogenetischen Signatur die Oberhand.

Betrachten wir uun das Erscheinungsgebiet des Hypnotismus, so sehen wir, dass die hierher gehörenden Phänomene einerseits dem Träumer verwandt sind: der Eigenwille des Mediums ist ausgeschaltet, es reagiert beinahe automatisch auf die zugeführten Reize oder Vorstellungen, die Ideenassociationen verlaufen hemmungslos in den vom Hypnotiseur vorgezeichneten Bahnen und kann der Bewusstseinszustand ein vom normalen durchaus verschiedener sein. Weiter aber können Suggestionen so nachhaltig wirken, dass sie den ganzen Menschen verändern, die Form seines Bewusstseins selbst beeinflussen. Hier scheint sich das eigentliche Ich selbst zu wandeln.

Als dritte Erscheinung betrachten wir die radikale innere Umwandlung, welche die christliche Kirche «Wiedergeburt im Geiste» oder «Bekehrung» nennt. Zufolge einem äusseren Eindruck oder einem inneren Willensschlusse ändert sich der Mensch vollständig: aus dem Verbrecher oder dem Lüstling wird ein Heiliger, ein Asket.

Ziehen wir das Facit: die Gestalt ist das Gesetz des Organismus; sie bedeutet einen dynamischen Gleichgewichtszustand, der als Ganzes in seinen Gesamtproportionen beharrt, in seinen Teilen aber relative Verschiebungen erfährt, die so weit gehen können, dass die einzelnen Organe verschwinden oder wenigstens völlig unkenntlich werden. Ganz das gleiche bedeuten die psychischen Phänomene, die wir in Augenschein nahmen; ganz auf die gleiche Weise müssen und nur auf diese können sie, nach Keyserling, überhaupt verstanden werden: der synthetische Zusammenhang, die

Gesamtproportionen des Geistes bleiben die gleichen, durch was für bewusste und unbewusste Phasen der Mensch immer gehen mag: aber die Form, in welcher der Zusammenhang erscheint, ändert sich, je nachdem wie er zentriert ist, und das Gesetz des Zusammenhanges, welches das Bewusstsein spiegelt, kann sehr verschiedenen Ausdruck gewinnen, je nachdem welche Richtungen (bildlich gesprochen) im Vordergrunde liegen.

Es bleibt also derselbe Mensch, derselbe Geist, dessen Ich sich nur in zwei oder mehr Erscheinungsformen ausprägen kann. Jeder Stimmungsmensch hat an sich erfahren müssen, dass er in verschiedenen Zuständen nicht dasselbe Wollen kann. Es kommt also nur darauf an, wo das Zentrum des geistigen Zusammenhanges liegt; dessen Verschiebung allein bedingt alle nur erdenkliche Diskontinuität in den Aeusserungen einer Persönlichkeit, die in ihren Gesamtproportionen unwandelbar ist. Je nach der Lage des Zentrums offenbart das Bewusstsein verschiedene Zustände, ja Menschen; aber die Gesamtbeziehung ist das Eine — sie ist das Ich.

Hiernach können wir so unsere Erkenntnis formulieren: das Ich ist das Gesetz des Menschengeistes, seine platonische Idee. Wie es freilich möglich ist, sein eigenes Gesetz zu sein, wie das Ich wirkt, wie es imstande ist, sein Zentrum zu verschieben, das kann uns Keyserling auch nicht sagen; das werden wir wohl nie erfahren.

Er extrahiert dagegen folgenden Tatbestand aus seinen Betrachtungen: das Ich ist das formale Gesetz des Menschengeistes, das sich im Bewusstsein spiegelt, keineswegs mit ihm identisch ist. Es ist gleichsam die *mathematische* Gleichung, die alle Verhältnisse des Geistes a priori regelt und bestimmt.

Dass Geist und Körper an und für sich nicht zu scheiden sind und nur in bezug aufeinander existieren, wird heute niemand bestreiten. Somit ist das Ich das Gesetz des gesamten Organismus, der subjektive Ausdruck seiner Einheit. Die Einheit des Ich beim Menschen ist Voraussetzung nicht nur seines Erkennens, sondern alles Schaffens und Handelns — seines Seins schlechthin.

Schlusswort.

Keyserling ist in seinem «Gefüge der Welt» ein künstlerischer Wurf ersten Ranges gelungen; auf den Flügeln des phantasievollen Schaffens hat er sich über die Kluft zwischen Denken und Anschauung, zwischen kosmischer und psychischer Rhythmik hinweg

geschwungen, und indem er das Kunstwerk als vermittelndes Glied gleichsam intuitiv erkannte, hat er selbst ein Kunstwerk geschaffen.

In jugendlicher Begeisterung hat er den Formalismus der mathematischen Gesetze mit einem selbständigen und lebensvollen Inhalt zu erfüllen und Platons Ideenwelt mit der begrenzten Sphäre des physikalischen Geschehens in harmonische Uebereinstimmung zu bringen versucht. Was dem Leser das Werk sympathisch macht, ist die Empfindung, dass der Verfasser den Glauben an sich selbst und an die umwälzende Bedeutung seiner kritischen Tat hat; man merkt, dass er sich innerlich selbständig, fast selbstherrlich gegenüber den in Angriff genommenen Problemen fühlt. Dies verleiht ihm die schöne Unbefangenheit, zugleich aber auch die Kraft im Ausdrucke, die allein seine literarische Darstellung zum Kunstwerk macht.

Schlussbetrachtung.

Jedes sehende Wesen hat seinen Horizont. Dieser ändert sich mit dem Standpunkt. Auch der geistige Horizont hängt natürlich vom Standpunkt und von der Sehschärfe ab; aber in zwei Beziehungen verhält es sich mit ihm ganz anders als mit dem körperlichen. Dessen Form ist durch die Anordnung der Dinge im Raum, die Gestalt der Erde und durch die Einrichtung des Auges unabänderlich gegeben: eines jeden Sehfeld begrenzt in der Ebene ein Kreis und über jedem wölbt sich die schöne, halbkugelförmige Himmelskuppel, an der sich nachts die Sterne in denselben prachtvollen Figuren ordnen. Dem geistigen Auge des Menschen bietet sich beim ersten Augenaufschlag eine ungeordnete Fülle dar, die meist den beängstigenden Eindruck eines wüsten Chaos macht, in das jedoch Nachdenken eine leidliche Ordnung zu bringen vermag. Den schönen, klaren, geistigen Horizont muss der Mensch sich schaffen, wenn er einen haben will.

Je geistig entwickelter er ist, um so mehr hat der Mensch das Bedürfnis, sich einen eigenen Geisteshorizont, ein harmonisches Weltbild, das ihm eine Erklärung über das Sein und Werden, Geist und Materie, Stoff und Kraft, Atome und Energien, Weltkörper und Weltgeist bietet, zu schaffen. Seitdem es Menschen gibt, haben dieselben an diesen Problemen gearbeitet.

Ursprünglich sahen sie überall nur übernatürliche Sonnen und Willkür, Materien und Geister; sie quälten sich ab, den Zweck derselben zu erkennen.

Da stellten die Pythagoräer ihr mathematisches Naturgesetz auf. Und die Gesamtwissenschafl wurde auf Naturgesetze aufgebaut, die Menschheit glaubte eine Zeitlang den Stein der Weisen gefunden zu haben. Doch allmählich gelangte die moderne Wissenschaft zu der Ueberzeugung, dass sie so im universellen Determinismus versinken müsse. Da gab die *methodische* Auffassung der Naturgesetze dem Menschen seine Selbständigkeit wieder, sie gewährte ihm die

Sicherheit, dass seine Forschungen wirksam seien und die Erscheinungen (relativ) erklären können.

Was wir jetzt Naturgesetze nennen, ist die Summe der Methoden, die wir erfunden und erprobt haben, um der Welterkenntnis näher zu kommen.

Die «Methode» ist der Grundton alles wissenschaftlichen Strebens. Und wenn auch unzählige «Methoden» heute das wissenschaftliche Forschen beherrschen, so ist es doch nur eine Richtung, auf der alle ihre Vertreter vorwärts streben: die Methode der *induktiven* Erkenntnis des Weltalls.

Gewiss enthält die Wissenschaft im allgemeinen und die neu aufblühende Naturphilosophie im besonderen noch viele taube Knospen und manche wird unaufgeblüht zu Boden fallen, aber wenn es an der Zeit ist, werden auch die reifen Früchte nicht fehlen.

Ob wir in dieser «reifen Frucht» die vollendete Erkenntnis finden werden, und ob diese letzte Erkenntnis uns die erwartete Befriedigung bringen wird, können wir heute nicht sagen. Ja, ich meine, dass es uns zurzeit noch gleichgültig sein kann, denn das Ringen nach dieser Erkenntnis allein bringt Befriedigung.

Im vorhergehenden haben wir uns mit den Grundgedanken der Lehren einiger unserer Denker auf naturphilosophischem Gebiet bekannt gemacht; so verschieden im einzelnen ihre Theorien sein mögen, in einem grundsätzlichen Streben finden sie sich alle zusammen: sie alle wollen spekulative Resultate nach induktiver Methode, oder besser gesagt, auf induktiver Grundlage gewinnen.

Wieweit es dem einen oder anderen gelingt, der Erkenntnis des Weltalls näher zu kommen, ob und wie sich ihre Lehren assimilieren werden, wird die Zeit lehren.

Die Brauchbarkeit der jeweiligen Methode und — der Zufall sind hierfür massgebend.

Literatur.

Avenarius: „Kritik der reinen Erfahrung.“ Leipzig 1890.

— „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“ (Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XIX, Jahrgang 1895).

— „Der menschliche Weltbegriff.“

— „Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses.“ Leipzig 1876.

Becher, Erich: „Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften.“ Leipzig 1907.

Dippe, Alfred: „Naturphilosophie.“ München 1907.

Erdmann, B.: „Logik.“ 2. Auflage.

Helmholtz: „Ueber die Erhaltung der Kraft.“ Berlin 1847.

— „Tatsachen und Wahrnehmungen.“ 1884.

Helm: „Die Energetik nach ihrer geschichtlichen Entwicklung.“ Leipzig 1898.

Hertz: „Prinzipien der Mechanik.“ 1894.

Hering, E.: „Herrmann, Handbuch der Physiologie.“ 1879. Band III, Teil I.

Hartmann, E. v.: „System der Philosophie im Grundriss.“ Band II. 1907.

Heymans, G.: „Ueber Erklärungshypothesen und Erklärungen überhaupt“ (Ostwalds Annalen für Naturphilosophie, Band I).

Hume, D.: „Traktat über die menschliche Natur.“ Band I, Teil II.

Hönigswald: „Zur Kritik der Machschen Philosophie.“ 1903.

Hell, Bernh.: „Ernst Machs Philosophie.“ 1907.

Kleinpeter, H.: „Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart.“ 1905.

Külpe, O.: „Einleitung in die Philosophie.“ 1895.

— „Philosophie der Gegenwart.“

Keyserling, Herm.: „Das Gefüge der Welt.“ München 1906.

Lind, Ernst: „Natur und Geist als Grundschema der Welterklärung.“ 1907.

Mach, Ernst: „Die Mechanik in ihrer Entwicklung.“ 5. Auflage. 1904.

— „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.“ 5. Auflage. 1906.

— „Die Prinzipien der Wärmelehre.“ II. Auflage. 1900.

— „Erkenntnis und Irrtum.“ Leipzig 1905.

— „Populär-wissenschaftliche Vorlesungen.“ III. Auflage. 1903.

— „Ueber die ökonomische Natur der physikalischen Forschung“ (Vortrag gehalten in der kaiserl. Akademie der Wissenschaften am 25. Mai 1882).

— „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit.“ 1872.

Mill, J. St.: „System der deduktiven und induktiven Logik.“ III. Buch. Vierte deutsche Uebersetzung von J. Schick.

Ostwald, Wilh.: „Vorlesungen über Naturphilosophie.“ 1902.
— „Zur Theorie der Wissenschaft“ (Vortrag). Annalen der Naturphilosophie, Band IV.
— „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus.“ 1895.
— „Persönlichkeit und Unsterblichkeit“ (Annalen der Naturphilosophie Band VI, 1907).
Paulsen: „Einleitung in die Philosophie.“ 13. Auflage. 1904.
Poincaré: „Wissenschaft und Hypothese.“ Deutsch von F. und L. Lindemann. 1906.
Pfordten: „Vorfragen der Naturphilosophie.“ Heidelberg 1907.
Popper, J.: „Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben.“ 1878.
Preyer, W.: „Reine Empfindungslehre.“
Rickert: „Die Grenzen der naturwissensshaftlichen Bildung.“ 1902.
„Der Gegenstand der Erkenntnis.“ II. Auflage. 1904.
Riehl: „Freiburger Antrittsrede.“
Stein, Ldw., Prof.: „Der Sinn des Daseins.“
— „Mechanismus und Vitalismus.“ („März“ 1907. Heft 22.)
— „Ein Neu-Spinozist.“ („Die Nation“ 1906, Heft 10.)
Schelling: „System der Naturphilosophie.“ 1797.
Stallo, J. B.: „Die Begriffe und Theorien der modernen Physik.“ 1901.
Schaller, J.: „Geschichte der Naturphilosophie.“ 1841.
Schuppe: „Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik.“
Snyder, Karl: „Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft.“ Uebersetzt von Hans Kleinpeter. II. Auflage. 1907.
Sigwart: „Logik.“ II. Auflage. 1889.
Schnehen: „Energetische Weltanschauung.“ Leipzig 1908.
Verworn, Max: „Naturwissenschaft und Weltanschauung.“ 1904.
Windelband: „Präludien.“ Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. II. Auflage. 1903.
Wahles, R.: „Gehirn und Bewusstsein.“ 1884.
Wundt: „System der Philosophie.“ 1897.

Hegel, G. W. F.: „Geschichte der Philosophie.“ Gesammelte Werke, Band 13.
Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie:
Fr. Carstangen: „Rich. Avenarius.“
J. Petzold: „Vitaldifferenz und Erhaltungswert.“
R. Willy: „Bemerkungen zur Kritik der reinen Erfahrung.“

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXVII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Entwicklung und Fortschritt

nach

Condorcet und A. Comte

Von

Dr. Salomea Krynska

BERN
Druck von Scheitlin, Spring & Cie.
1908.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Widmung	III
Vorwort	V
Einleitung	VII
I. Kapitel.	
Condorcet	1
II. Kapitel.	
Auguste Comtes Biographie und Verhältnis zu St. Simon	35
III. Kapitel.	
Auguste Comtes Lehre vom Fortschritt oder soziale Dynamik	41
IV. Kapitel.	
Zusammenfassung und Kritik	73
Anmerkungen	80

Einleitung.

Auguste Comte ist der erste, der den Versuch gemacht hat, die Soziologie als Wissenschaft zu begründen, und da er Wissenschaft mit Naturwissenschaft identifiziert, so wird die naturwissenschaftliche Methode angewandt, Naturgesetze werden in der Geschichte gesucht. Der Versuch Comtes missglückte, und was entstand, war ein Mittelding zwischen Geschichtsphilosophie und Soziologie: zu viel Naturwissenschaft für eine konsequente Geschichtsphilosophie, zu viel Geschichte für eine konsequente Soziologie. Die Geschichte hat es immer mit Entwicklung als einer Veränderungsreihe zu tun, ein historisches Entwicklungsgesetz aber ist, um mit Rickert[1] zu sprechen, eine contradictio in adjecto. Die Naturwissenschaft, das allen Gemeinsame, also Gesetzmässige, erschöpft nicht den ganzen Inhalt des Kulturlebens, das Historische, das Individuelle, das Besondere kennt keine Gesetze. Das Gesetz der drei Stadien ist kein Gesetz, und der ganze wissenschaftliche Apparat Comtes hält wenig von dem, was er verspricht.

Rührend bescheiden dagegen tritt das „Esquisse" von Condorcet auf; quantitativ — wirklich ärmer, qualitativ — vielleicht doch reicher, als es den Anschein hat. Nicht umsonst bezieht sich Comte auf Condorcet, als auf seinen „précurseur"; nicht umsonst spricht er vom „genialen" Condorcet: was da zerstreut ist an einzelnen genialen Einfällen, geistreichen Beobachtungen und Beurteilungen — man darf nie vergessen, dass Condorcet ohne Bücher, frei aus dem Gedächtnis, sein „Esquisse" heruntergeschrieben hat —

[1] Rickert: „Ueber die Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung." Seite 258.

das ist genug, um ihn unsterblich zu machen. Heruntergeschrieben, das ist das Wort. Nicht ziseliert, gefeilt, abgerundet — häufig auf Kosten des Lebendigen — wie bei Comte; frei, schwungvoll, voll Phantasie, von starkem Glauben getragen — so kommt uns Condorcet. Keine Wissenschaft — das ist wahr; aber eine warme, eine geniale Dichtung.

Salomea Krynska.

I. Kapitel.

Condorcet.

Jean Antoine Nicolas Caritat *Marquis de Condorcet* wurde am 17. September 1743 in Ribemont in der Picardie als Sohn eines Kavalleriekapitäns, geboren. Seines Vaters frühzeitig verlustig, wird er unter dem Einfluss seines Onkels, des bekannten Prälaten und Bischofs und seiner äusserst frommen und devoten Mutter, mit elf Jahren in das vom Jesuitenorden in Reims gegründete Schulinstitut gebracht. Mit 13 Jahren trägt er hier den zweiten Preis davon, verlässt bald darauf das Institut, um seine mathematischen Studien im Collège de Navarre zu beginnen und, nachdem er bereits nach 10 Monaten einen glänzenden Erfolg auf diesem Gebiete erringt, beschliesst er, ungeachtet dem Widerstande seiner Familie, sich den Wissenschaften zu widmen. Er verlässt das Collège de Navarre, um kurz darauf sein Erstlingswerk erscheinen zu lassen, den seitens d'Alemberts einer so glänzenden Kritik gewürdigten „*Essay sur le calcul intégral*". 1769 wird er zum Sekretär der Akademie ernannt, debutiert mit der ungedruckten Schrift über „La meilleure organisation des sociétés savantes", macht die Bekanntschaft Voltaires, wirft sich wohl unter seinem Einflusse in die literarische Bewegung seiner Zeit und bereits die Biographien, die er von der Akademie aus zu schreiben gezwungen war, tragen deutliche Spuren seiner hohen Wertung der Geschichte. Die Bekanntschaft mit Turgot bedeutet einen Wendepunkt in seinem Leben: in den Vordergrund seiner Interessen treten nun definitiv die national-ökonomischen und politischen Fragen seiner Zeit. Als Turgot, nach dem Tode Ludwigs XVI., zum Marine- und bald nachher zum Finanzminister gewählt wurde, ernennt er sogleich seinen jungen Freund zum „Inspecteur de monneys"; allein diese Tätigkeit Condorcets war nicht von langer Dauer und in dem Augenblick, wo Turgots Gegner, Necker, zum Generalkontrolleur der

[1] *F. Arago:* Oeuvres completes: Biographie lue en séance publique de l'Académie des Sciences, le 28 décembre 1891.

Finanzen bestimmt wurde, reicht Condorcet sein Entlassungsgesuch ein. Im Jahre 1782 wird er zum Mitglied der Académie française gewählt und 1786 verheiratet er sich mit Mlle. de Grouchy, in der er eine treue und würdige Gefährtin seines äusserlich und innerlich so bewegten Lebens finden sollte. Inzwischen naht die Zeit der grossen, das soziale und politische Leben Frankreichs von Grund aus erschütternden und umwälzenden Ereignisse, und Condorcet gebührt das Verdienst nicht nur, die Bedeutung dieser Zeit in ihren frühesten Vorstadien erkannt zu haben, sondern er gehört zu den wenigen, die den Titel und die Privilegien ihres Standes freiwillig auf dem Altar der Vaterlandsliebe geopfert und ihr ganzes Wissen und Können unumschränkt und uneigennützig in ihren Dienst gestellt haben. Condorcet wird Mitglied der Munizipalität von Paris, bald darauf Kommissär der nationalen Schatzkammer, Mitglied, Sekretär und dann Vorsitzender der gesetzgebenden Versammlung, wo er sich der Frage der Erziehung widmet, und dann Deputierter im Konvent. Condorcet gehörte auch zu den Richtern Ludwigs XVI., stellte jedoch die Kompetenz dieses Gerichts in dieser Frage prinzipiell in Abrede. 1793 wird er vom Konvent aus in die „Kommission der Neun", deren man die Ausarbeitung einer Verfassung anvertraut, gewählt, ungehalten aber darüber, dass die Sache in die Länge gezogen wird und dass dann das Projekt Hérault de Sechelles dem seinigen vorgezogen wurde, richtet er eine „Adresse aux citoyens", die er zur Verweigerung ihrer Sanktionierung in diesem Projekt auffordert. Er wird von seinem persönlichen Feind Chabot dem Konvent angezeigt, wird verurteilt, ausser Gesetz gestellt und seine Papiere ebenso wie sein Eigentum werden beschlagnahmt. Dem Rate seiner Freunde Folge leistend, flüchtet er und findet Zuflucht bei *Mme. Vernet*, einer hochherzigen Frau, die sich seiner in rührendster Weise annimmt und seine Gewissensbisse, wegen den Gefahren, denen er seine Wohltäterin aussetzt, immer wieder zu beruhigen versteht. Es ist dies hier, während seines neunmonatlichen Aufenthalts bei Mme. Vernet, dass Condorcet sein *„Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain"* verfasst hat, und dieser Umstand ist von wahrhaft erschütternder Tragik: ein Opfer der politischen Willkür und kleinlicher Parteiinteressen, von seinen Feinden verfolgt, seines Lebens in keinem Augenblicke sicher, verfasst Condorcet diese Hymne auf die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit, die von einem unerschütterlichen Glauben an den Sieg

der menschlichen Vernunft getragen wird. Condorcets edle Gesinnung erlaubt ihm aber nicht länger Mme. Vernets Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen, er entschlüpft ihrem wachsamen Auge, irrt unerkannt stundenlang in der Umgebung von Paris, bis er endlich spät abends, ausgehungert, totmüde und verwundet in einem Cabaret einkehrt. Ein Zufall macht die Leute auf ihn aufmerksam, er erscheint ihnen verdächtig, wird festgenommen und vorläufig nach Bourg la Reine gebracht, von wo her er nach Paris weiterbefördert werden sollte. Als der Gefängniswächter am nächsten Morgen, es war dies der 8. April 1794, in die Zelle des noch unbekannten Gefangenen trat, fand er nur noch eine Leiche: man nimmt an, dass Condorcet seinem Leben gewaltsam ein Ende gemacht, indem er vom Gift, das er fortwährend in seinem Ringe trug, gebrauchte.

Das „*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*", dessen letzte Worte Condorcet noch Ende März 1794 geschrieben hat, wurde erst nach seinem Tode, im Jahre 1795, veröffentlicht und vom Publikum mit grosssem Beifall empfangen. Der Konvent kaufte 3000 Exemplare und liess sie durch das „Comité d'instruction publique" in der ganzen Republik verbreiten, und eine englische und deutsche Uebersetzung sollten das Ausland mit den Ideen Condorcets bekannt machen. Dieses Werk trägt im Manuskript den Titel „Prospectus" und war nur als Programm zu einem umfangreichen Werke dem „Tableau complet des progrès de l'esprit humain", das Daten, historische Dokumente und Tatsachen bringen sollte, gedacht. Der Plan gelangte aber nur teilweise zur Ausführung, das heisst nur der Prospectus konnte ausgearbeitet werden; trotzdem hat man nicht ohne Berechtigung gestaunt über die kolossale Gedächtnisarbeit Condorcets, die es ihm ermöglicht hat, ganz ohne Zuhilfenahme jeglicher Bücher, ein solches Stück Arbeit zu vollbringen.

Der Zweck seines Buches, sagt Condorcet in seinem ersten als Einleitung dienenden Kapitel, ist, der Menschheit zu zeigen, dass ihre Vervollkommnungsfähigkeit wirklich unendlich ist und dass, ungeachtet der vielen Hindernisse, ihren Fortschritten keine andere, als die durch die Dauer unseres Planeten bedingte, Grenze gesetzt ist. Im Gegensatz zur Metaphysik, die sich darauf beschränkt, die allgemeinen Tatsachen und *ewigen* Gesetze der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten zu beobachten, versucht nun Condorcet

ein *historisches Bild der Fortschritte der menschlichen Vernunft* zu entwerfen, indem er seine Beobachtungen bei einer Masse in demselben Zeitraum und auf demselben Territorium sich befindenden Individuen anstellt und die Resultate ihrer Entwicklung von Generation zu Generation verfolgt. Diese Beobachtung menschlicher Gesellschaften und menschlicher Fähigkeiten gibt uns nicht nur die Möglichkeit, ihre Zukunft vorauszusehen, sondern auch die Mittel in die Hand, ihre noch zu erwartenden Fortschritte zu sichern und zu beschleunigen. Aber auch die Geschichte menschlicher Fehler und allgemeiner Vorurteile, welche dem Gang der Vernunft oft Hindernisse in den Weg gestellt haben, muss hier eingehender Betrachtung gewürdigt werden, denn sie haben eine tiefe psychologische Wurzel, sind in der Natur unserer Verstandestätigkeit selbst begründet und entspringen dem immer in uns vorhandenen Missverhältnis zwischen dem, was wir wirklich kennen und was wir zu kennen wünschen und für nötig halten. Und wenn auch die Macht der Vorurteile heute nicht mehr so wie in der Vergangenheit zu befürchten sei, so ist doch ihre Geschichte, die uns zeigt, wie Völker verdorben, betrogen und ins Elend gebracht worden, sehr lehrreich. Der gegenwärtige Zustand der Geister lässt zwar hoffen, dass die um sich greifende Revolution glückliche Resultate bringen wird, damit das Glück aber nicht zu teuer erkauft sei, und schneller von statten gehen mag, muss man die *Geschichte der menschlichen* Vernunft studieren, um daraus zu ersehen, „quels obstacles nous restent à craindre, quels moyens nous avons de les surmonter".

Condorcet teilt nun sein ganzes Forschungsgebiet in neun Epochen ein und entrollt darin vor unseren Augen ein Bild der Geschichte der menschlichen Kultur, das allerdings zuerst notgedrungen hypothetischen Charakter trägt und erst allmählich an Sicherheit zunimmt.

In der *ersten Epoche,* wo man auf Beschreibungen der in der Kultur zurückgebliebenen Völker und auf die Beobachtung eigener Fähigkeiten angewiesen ist, versucht man zu erraten, auf welche Weise der isolierte oder nur auf die zur Fortpflanzung notwendige Verbindung beschränkte Mensch seine ersten Vervollkommnungen, die in dem Gebrauch der artikulierten Sprache gipfeln, erreicht haben konnte. In dieser artikulierten Sprache nebst einigen moralischen Ideen und einem kleinen Anlauf zur sozialen Ordnung besteht auch der ganze Unterschied zwischen diesem primitiven

Menschen und dem ebenso in dauernder und regulärer Gesellschaft lebenden Tiere. Aus den natürlichen Gefühlen zwischen Eltern und Kindern entspringt das Bedürfnis der Gründung einer dauerhaften Verbindung oder Familie, und die ursprünglich vereinzelt existierenden Familien entwickeln sich mit der Zeit zu *Horden*. Zu den ersten Künsten, die geübt werden, gehört die Jagdwaffen zu machen, Nahrung zu bereiten und Vorräte für die zur Jagd ungeeigneten Zeiten anzulegen; die erste Idee einer öffentlichen Autorität bilden die zur Ausführung gemeinsamer Jagden und Verteidigungsaktionen gewählten Führer, und die erste politische Institution sind die Versammlungen der Alten der Horde, die auf Grund ihrer Erfahrungen und des Vertrauens, das sie geniessen, dazu gewählt werden, die Streitigkeiten innerhalb der Gruppe zu schlichten und Urteile zu fällen. Die Frau, die ihrer physischen Schwäche wegen an entfernten Jagden und Kriegskämpfen nicht teilnehmen konnte, wurde auch deswegen von Beratungen ferngehalten und geriet allmählich in eine Art Knechtschaft, und die öffentliche Meinung, die sie dazu verurteilte, trägt deutliche Spuren der verschiedenen Vorurteile und Aberglauben jener Zeit. Aber auch die Rache und Grausamkeitsgefühle den Feinden gegenüber, das von *einer* Familie usurpierte Recht des Kriegsbefehlens und die paar astronomischen und medizinischen Kenntnisse sind davon durchtränkt. Bereits hier entsteht auch schon jene für die Zukunft so wichtige Klasse der „hommes, dépositaires des „principes, des sciences ou des procédés des arts, des mystères ou „des cérémonies de la réligion, des pratiques de la superstition, „souvent même des secrets de la législation et de la politique", mit einem Wort, jener Priesterstand, dem es beschieden war, lange Jahrhunderte hindurch fördernd und dann wieder hemmend auf die Menschengeschlechter und ihre intellektuelle und moralische Entwicklung einzuwirken.

Aus den Jagdvölkern werden aber bald Hirtenvölker und wir sehen, wie in dieser *zweiten Epoche* die Sitten milder werden, wie Gastfreundschaft und Wohltätigkeit geübt werden und sogar die Knechtschaft der Frauen weniger schwer sich gestaltet. Aus der Ungleichheit des Herdenwachstums entsteht der Reichtumsunterschied, der Begriff des Eigentums gewinnt an Umfang und Genauigkeit, die Jurisprudenz — in Traditionen überliefert — an Regelmässigkeit und Beständigkeit. Das sesshaftere, im Ganzen weniger ermüdende Leben gibt den Menschen die Möglichkeit ihrer geistigen

Entwicklung nachzugehen, und die Künste machen bedeutende Fortschritte. Aber auch die Kunst Menschen zu hintergehen, macht Fortschritte und es entstehen Oberpriester und Priesterfamilien und -Stämme, die sich als etwas besonderes ansehen und von den übrigen Menschen deswegen fernhalten, um sie besser unterwerfen zu können. Sie führen einen regelmässigen Kultus ein, versuchen durch Angst und Hoffnungen die Gemüter in steter Abhängigkeit von sich zu halten und bemächtigen sich sogar der Medizin und Astronomie, um den anderen keine Möglichkeit zu geben, ihre Hypokrisie zu entdecken und ihre Fesseln zu sprengen.

Ehe nun Condorcet sich *der dritten Epoche*, die durch das *Aufkommen des Ackerbaues* charakterisiert ist, zuwendet, betrachtet er noch die aus dem ersten oder zweiten der beschriebenen Zustände zurückgebliebenen Völker und frägt sich nach den vermutlichen Ursachen ihres Stillstandes, da sie ja die Allgemeingültigkeit des Evolutionsgesetzes in Frage zu stellen scheinen. Die Antwort darauf findet er nicht nur in der Milde des Klimas, in dem Unabhängigkeitsgefühl dieser Völker, in ihrer Anhänglichkeit an alte Traditionen und Abneigung gegen jeder Art Neuerungen, in ihrer körperlichen und geistigen Faulheit, und der Macht des Aberglaubens, sondern noch vielmehr in der Grausamkeit, Gier, Korruption und Vorurteilen der zivilisierten Völker, die durch ihren Reichtum, ihre Kenntnisse, ihre Tätigkeit, aber leider nicht durch Glück und Tugend den Wilden imponieren können.

Inzwischen naht aber die Zeit grosser politischer Katastrophen und sozialer Umwälzungen, und mit dem friedlich-eintönigen Leben der Hirtenvölker ist es nunmehr vorbei: unerwartete, zufällige Ereignisse, wie Invasionen, Eroberungen, Entstehen und Vergehen von Staaten, beeinflussen in positiver, häufiger aber noch in negativer Richtung den natürlichen Lauf der Dinge.

Der Ackerbau bindet den Menschen an das Stück Erde, das er bearbeitet, das er sein Eigen nennt, das ihm und seiner Familie nicht nur zur Ernährung, sondern zur Quelle des Reichtums wird. Dieses unbewegliche Eigentum, im Gegensatz zum früheren, kann nicht mit auf die Flucht genommen, sondern muss an Ort und Stelle verteidigt werden, und, da der Besitz von Waffen jeden eo ipso zum Soldaten machte, so wird derjenige, der die besten Waffen besitzt oder sie am besten zu handhaben versteht, natürlicherweise zum Führer gewählt; die Abhängigkeit von ihm hat, weil beinahe freiwillig,

gar nichts Knechtisches an sich. Manche der ackerbautreibenden Familien bleiben auf dem Lande zerstreut, und Zeit und Sitte bestimmen die zu gemeinsamen Beratungen notwendigen Zusammenkunftsorte ihrer Führer; andere gründen feste Ansiedlungen und es entstehen die ersten Städte, als Residenzen der Stammeskönige und ihrer Familien. Ihrem Ursprunge nach verwandte Nationen vereinigen sich häufig zu mehr oder weniger intimen Föderationen, aber auch der immer mehr um sich greifende Handel — Resultat der immer grösseren Arbeitsteilung — bringt die Völker in nähere Berührung miteinander. Das Verhältns der Sieger zu den besiegten Völkern nimmt jetzt eine wesentlich andere Form an und wird von grosser Wichtigkeit für die soziale Struktur der Völker. Es entstehen jetzt drei Gesellschaftsklassen: *der erbliche Adel,* als Nachkommenschaft des herrschenden Volkes; das zur *Arbeit* und Abhängigkeit *bestimmte Volk* und die *Sklaven der Erde*, die sich von den häuslichen Sklaven durch ihr vom Gesetz geregeltes Rechtsverhältnis zu ihren Besitzern unterscheiden. Die Ursache dieses Phänomens darf in dem Zusammenleben der Sieger mit den Besiegten auf einem und demselben Territorium gesucht werden: statt wie früher die Feinde einfach umzubringen, oder in Sklaven zu verwandeln, lässt man sie jetzt auf ihrem Territorium teils als Tribut und militärpflichtige Eigentümer oder als Kolonisten leben. Für die Ausführung der ihnen auferlegten Verpflichtungen muss eine zurückgelassene militärische Bewachung Sorge tragen, und es entwickelt sich in diesen unterworfenen Ländern mit der Zeit ein militärischer Despotismus, mit den ihm eigenen Vorurteilen und Korruption im Handel, Industrie ja sogar im Privatleben: „C'est là qu'on voit naître — dans un „mot tout ce que le mépris pour l'éspèce humaine a pu inventer „d'actes arbitraires, des tyrannies légales ou d'atrocités superstitieuses."

Was Wunder nun, wenn die Künste in dieser Epoche keine grossen Fortschritte zu verzeichnen haben; aber auch die Wissenschaften wären in ihren Kinderschuhen stecken geblieben, wenn nicht einige Familien und spezielle Kasten sich ihrer als Mittel zur Begründung ihrer Macht und ihres Ruhmes bedient hätten. Es ist dies ein doppeltes Ziel, das diese Kasten verfolgen: sie wollen einerseits sich *neue* Kenntnisse aneignen und andererseits die bereits vorhandenen dazu anwenden, das Volk zu täuschen und die Geister zu beherrschen, und es werden demnach nur solche Wissenschaften und auch nur in diesem Masse, als sie ihren Zeiten entsprechen, gepflegt.

„Ils ne cherchaient la verité que pour répandre des erreurs; et il ne faut pas s'étonner qu'ils l'aient si rarement trouvée," sagt Condorcet nicht ohne Bitterkeit über so viel menschliche Eigennützigkeit, die es ermöglichte, Unwissenheit und Vertrauen anderer skrupellos auszubeuten. Diese Kaste hatte also zwei Doktrinen: eine für sich und eine andere für das Volk und das System ihrer Hypokrisie in ihrem ganzen Umfang war nur wenigen von ihnen bekannt; denn sie zerfielen in einzelne Orden mit extra Mysterien, so dass „tous les ordres inférieurs étaient à la fois fripons et dupes". Auch die durch Berührung und Mischung der Völker entstandene Verschiedenheit der Sprachen verstehen diese Leute der doppelten Wahrheit zu ihren Gunsten auszunutzen; sie behalten die alte allegorische Sprache für sich, und um eine noch grössere Achtung zu erzwingen, wenden sie sie im Verkehr mit dem Volke ausschliesslich an. Das Volk hat jedoch mit der Zeit den Sinn für das Allegorische verloren und hat sich gewöhnt, alles konkret aufzufassen, und so entsteht die grosse Verwirrung von Tatsachen und Begriffen, deren deutliche Spuren wir in den Mythologien und sinnlosen Kulten und Religionen jener Zeit erblicken können. Die Priester aber, im Siegesrausch, in den sie der blinde Gehorsam und das eingelullte Gewissen der von ihnen beherrschten Völker, versetzt hat, verschmähen es, zur Befestigung ihrer Macht sich nach neuen Wahrheiten umzuschauen, werden faul, vergessen mit der Zeit selber den versteckten ursprünglichen Sinn ihrer Lehren und werden auf diese Weise zu Opfern ihrer eigenen Fabeln.

Der Uebergang von der *hieroglyphischen zur alphabetischen* Schrift, der noch in diesen Zeitabschnitt fällt, bedeutet eine weitere wichtige Etappe in der Entwicklung des menschlichen Geistes; diese Erfindung wurde aber segensreich erst in den Händen des griechischen Volkes, von dem Condorcet in tiefer Verehrung sagt, dass „le sort l'avait destiné pour être le bienfaiteur et le guide de toutes „les nations, de tous les âges: honneur que jusqu'ici aucun autre peuple n'a partagé".

In der *vierten Epoche,* zu der sich noch ein teilweise ausgearbeitetes Fragment gesellt, wird nun das griechische Volk des Ausführlichen behandelt. Die glückliche insulare Lage und politische Freiheit der griechischen Republiken, die es ihnen so überaus leicht machten in Beziehungen zu andern Völkern zu treten, sind auch die Hauptursache ihrer bedeutenden kulturellen Fortschritte; wenn

aber auch Griechenland viele seiner Kenntnisse und Künste den orientalischen Völkern zu verdanken hat, so war doch hier eine Kastenwirtschaft nach orientalischem Muster ein Ding der Unmöglichkeit; die Rolle der Priester war einzig und allein auf die Ausübung der Kulte beschränkt, und das Suchen der Wahrheit war demnach jedem ohne weiteres zugänglich. Das griechische Genie verstand davon ausgiebigen Gebrauch zu machen, und es entstehen verschiedene philosophische Schulen und Sekten, die sich zwar gegenseitig angreifen und bekämpfen, dadurch aber die Gemüter in rege Tätigkeit versetzen. Und wenn nun auch alle diese Philosophen von Thales bis Plato diesen gemeinsamen Fehler begehen, statt Tatsachen zu beobachten, sich in vagen Spekulationen zu verlieren, und, wie zum Beispiel, die Sophisten, statt eine exakte und präzise wissenschaftliche Sprache — die Basis jeder guten Philosophie — auszubilden, lauter Wortspielereien treiben, so sehen wir doch anderseits bereits hier bei Demokrit und Pythagoras überaus glückliche, später für Descartes und Newton vorbildliche Gedanken. Indem nun aber die Philosophen auf diese Weise allmählich von ihrer Vernunft Gebrauch zu machen lernten, werden sie zum Gegenstand des Hasses und grausamster Verfolgung seitens der Priester, die darin mit Recht eine grosse Gefahr für ihre eigennützigen Pläne voraussehen. Es kommt nun zum Krieg zwischen beiden Parteien, einem Krieg, der mit der Verbannung der pythagoräischen Schule einsetzte und lange Jahrhunderte dauern sollte. Die Priester klagen die Philosophen des Atheismus an, und umsonst versuchen die letztern von der bei ihren Gegnern so erfolgreichen Lehre der doppelten Wahrheit Gebrauch zu machen: ihre einfachsten physikalischen Wahrheiten werden trotzdem der Gottlosigkeit verdächtigt. Das vornehmste Opfer dieses fürchterlichen Kampfes der Philosophie mit den Vorurteilen war Sokrates, und sein Tod bedeutet ein überaus wichtiges Ereignis in der Geschichte der menschlichen Vernunft.

Wenn nun auch alle diese philosophischen Schulen und Sekten die Klugheit besassen, nie direkt ins politische Leben eingreifen zu wollen, so war doch der Einfluss ihrer Lehren auf die Sitten, Gesetze und Regierungen von desto grösserer Wichtigkeit, als alle Wissenschaften mit Ausnahme der Medizin, noch im Schosse der Königin aller Wissenschaften, der Philosophie, ruhten. Allein das griechische Volk war zu vorsichtig, um die Philosophen mit einer realen Autorität auszustatten und selbst dann, als es sie in der Politik mit der Aus-

arbeitung der Gesetze betraute, behielt es doch immer für sich das Recht der alleinigen Sanktionierung. Allmählich nun entwickelt sich die Politik zu immer grösserer Selbständigkeit und wird bald, auf Tatsachen gestützt, zu einer empirischen Disziplin; sie beobachtet die Formen der existierenden Regierungen und befasst sich mit Gesetzen, welche den Mitgliedern der vorhandenen Gesellschaften Freiheit und Gerechtigkeit angedeihen lassen und ihre Unabhängigkeit nach aussen sichern. Ueberzeugt aber von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit dieser Gesetze, besorgt um das Erhalten ihrer politischen Systeme in ihrer Ganzheit, konnten die Griechen nicht genug tun, um jeder Veränderung sogar der kleinsten Teile vorzubeugen. Ihre Politik, ebenso wie ihre Philosophie weisen einen gemeinsamen Fehler auf: beide betrachten nämlich „comme l'homme de la nature „celui qui leur offrait l'état actuel de la civilisation, c'est-à-dire „l'homme corrompu par les préjugés, par les intérêts des passions „factices et par les habitudes sociales". Deswegen richten sich auch ihre Bemühungen nicht auf die Ausrottung des Bösen, der Vorurteile, der Verbrechen in ihren *Ursachen*, sondern auf die Vernichtung ihrer *Wirkungen*, und, wie tief diese Geister in den Vorurteilen ihrer Zeit gesteckt haben, zeigen zur Genüge die auf Sklavenexistenz basierenden, also nur für die Hälfte der Menschheit in Betracht kommenden griechischen Institutionen. Anderseits wieder genügt es jedoch die griechische Gesetzgebung mit der orientalischen zu vergleichen, um sich über die Fortschritte dieser Zeit klar zu werden: die Gesetze der Orientalen sind die der Herrscher für ihre Sklaven, sie sind willkürlich, auf Ausnutzung der Vielen durch die Wenigen berechnet, und der Gehorsam wird durch Furcht und Angst erreicht. Ganz anders liegt aber der Fall bei den Griechen, wo es sich um ein freiwilliges Uebereinkommen der Bürger untereinander handelt und wo das Objekt der Gesetze die Sicherung dieser Freiheit der Bürger bildet.

Es ist nun kein Wunder, wenn die politische Freiheit und geistige Regsamkeit dieser kleinen griechischen Republiken, die sich noch dazu in stetem Wettstreit miteinander befanden, es zu einem bisher unbekannten Aufschwung der Künste kommen liess: die schönen Künste haben die Namen Homers, Sophokles, Euripides, Pindar, Thucidides, Demosthenes, Apelles zu verzeichnen, und auch die übrigen weisen interessante Fortschritte auf. Dass aber dies auch Fortschritte auf dem ethischen Gebiete zur Folge haben musste,

ist für Condorcet selbstverständlich: „les éloquentes déclamation contre „les sciences et les arts, sont fondées sur une *fausse* application de „l'histoire; au contraire, les progrès de la vertu, ont *toujours* „accompagné ceux des lumières, comme ceux de la corruption ont „toujours suivi ou annoncé la décadence".

In der *fünften Epoche* werden die Fortschritte der Wissenschaften seit ihrer Einteilung bis zu ihrem Untergang geschildert. Diese Teilung der Wissenschaften knüpft sich an den Namen von *Aristoteles*, der zuerst die philosophische Methode auf das ganze Gebiet des menschlichen Wissens, ja sogar auf die Poesie und Eloquenz, angewandt haben wollte. Indem er sich nun der Grösse und Schwierigkeit seines Unternehmens bewusst wurde, fühlte er das Bedürfnis, es in einzelne Teile zerfallen zu lassen und die so entstandenen Einzelgebiete gegeneinander scharf abzusondern. Sein Beispiel fand Nachahmung, und die meisten Philosophen und philosophischen Schulen beschäftigen sich seit dieser Zeit nur noch mit einzelnen Wissensgebieten, die, wie z B. Mathematik und Physik, sich zu immer grösserer Selbständigkeit entwickeln, und man fängt von nun an unter der eigentlichen Philosophie allgemeine Ordnungs- und Weltprinzipien, Metaphysik, Dialektik und Moral mit der Unterabteilung Politik zu verstehen. Diesem nun überaus glücklichen Umstande ist es zu verdanken, dass der Niedergang der griechischen Republiken nicht den Niedergang aller Wissenschaften, wenn auch der Philosophie, bedeutete: die auf praktischen Erfolge gerichteten Wissenschaften fanden in Alexandrien, seitens der Despoten, die in ihnen das Mittel zur Vergrösserung ihrer Macht und Reichtümer erblickten, nicht nur Zuflucht, sondern Schutz und Förderung. Die Geometrie, die Mechanik, die Algebra, die Naturwissenschaften, die Astronomie haben grosse Fortschritte zu verzeichnen; anderseits aber sind es die religiösen Vorurteile dieser Zeit, die der Medizin und Anatomie grosse Hindernisse in den Weg stellen, und die die Physik auf zufällige Beobachtungen bei der Ausübung der Künste beschränken.

Die in der *Akademie* neben der Mathematik unterrichtete Philosophie beschränkte sich auf die Lehren von der Unmöglichkeit einer adäquaten Erkenntnis und von den Grenzen ihrer Sicherheit und trieb ihre Zweifel an allem so weit, dass sie selbst das Recht des Zweifelns bezweifelte; diese Skeptiker, denn unter diesem Namen waren die sich in der platonischen Akademie breit machenden

Sophisten bekannt, wenden ihre Prinzipien auch auf die bestehende Moral und die bereits erwiesenen Wahrheiten an, und ihre Tätigkeit trägt einen absolut zerstörenden und zersetzenden Charakter.

Glücklicherweise hatte sich diese übertriebene skeptische Richtung nicht der ganzen akademischen Sekte bemächtigt, und die „opinion d'une idée éternelle du juste, du beau, de l'honnête, indé„pendante de l'intérêt des hommes, de leurs conventions, de leur „existence même, idée qui, imprimée dans notre âme, devenait pour „nous le principe de nos devoirs et la règle de nos actions, cette „doctrine, puisée dans les dialogues de Platon, continuait d'être „exposée dans son école et y servait de bases à l'enseignement de „la morale."

Im *Lyzeum* herrscht *Aristoteles*, dessen „Organon" eine gewaltige Analyse des menschlichen Denkens und seiner Gesetze darstellt. Seine Metaphysik ragt zwar nicht über die herkömmliche hinaus, trotzdem sehen wir bereits hier den überaus wichtigen Gedanken, wonach alle unsere sogar abstraktesten Ideen in unseren Empfindungen (sensations) ihren Ursprung haben, ein Gedanke, der erst im 18. Jahrhundert von *Condillac* fruktifiziert werden sollte. Die Aristotelische Logik ist eine der genialsten Erfindungen des menschlichen Geistes und die ihr zur Basis dienende Syllogismenlehre harrt vielleicht erst in der Zukunft ihrer vollen Anerkennung und Anwendung; und wenn Aristoteles nur rein theoretisch und beiläufig sich mit der Moral beschäftigt, so gibt er uns auch hier in dem Prinzip des „juste milieu" etwas Neues.

Die *Stoiker und Epikureer* wenden nun ihr Interesse mehr der praktischen Seite der Moral zu: die Stoiker sehen ihr höchstes Glück und ihre höchste Tugend in einer ebenso für Schmerz, wie für Freude empfindlosen Seele; die Epikureer im Gegenteil, suchen ihr Glück in Genuss von Freude und Abwesenheit von Schmerz, und ihre höchste Tugend besteht im Befolgen ihrer natürlichen Neigungen, die allerdings geläutert und gelenkt werden müssen. Und es ist merkwürdig, wie diese beiden mit so grundverschiedenen, ja entgegengesetzten Tendenzen arbeitenden Philosophien zu denselben praktischen Konsequenzen geführt haben und diese „ressemblance „dans les préceptes moraux de toutes les religions, de toutes les „sectes de philosophie, suffirait pour prouver qu'ils ont une vérité „indépendante des dogmes de ces religions, des principes de ces „sectes: *que c'est dans la constitution morale de l'homme* qu'il faut

„chercher la base de ses devoirs, l'origine de ses idées de justice „et de vertu."

Die noch zu dieser Zeit existierende Schule der *Eklektiker* bildet ein treues Pendant zu dem römischen Volk in seiner Zusammensetzung aus so vielen verschiedenen Nationen mit ihren verschiedenen Sprachen und Sitten. Allerdings lag die Begabung der Römer auf einem ganz andern Gebiete, als das philosophische, worin sie immer, ebenso wie in der Kunst bloss Schüler und Nachahmer der Griechen geblieben sind. Die Römer waren eben Krieger und Eroberer par excellence, und die einzige neue Wissenschaft, die sie uns geschenkt haben — die Jurisprudenz — ist ein notwendiges Resultat ihrer Bemühungen um Aufklärung der durch die vielen Eroberungen so überaus verwickelten Rechtszustände. Nicht minder verwickelt waren aber auch die Religionen der Römer, die, obgleich streng nationalen Charakters, doch so viele Aehnlichkeiten besitzen, um nachher zu einer einzigen zusammenzuschmelzen. Die römischen Priester waren keine sittlichen Richter, sie mischen sich nicht in das private Leben und üben keinen direkten Einfluss auf Regierungen und Gesetze: sie verwalten nur die Ausübung der verschiedenen Kulte und Mysterien. Inzwischen tun sich zwanzig ägyptisch-jüdische Sekten zusammen, um die Religion des römischen Reiches zu stürzen und, wenn sie sich auch gegenseitig bekämpfen und befehden, so münden sie doch endlich alle zusammen in die Religion Jesu, des so heiss und lange ersehnten und zur Besserung der Menschen von Gott gesandten Messias. Die römischen Priester kämpfen mit Energie gegen diesen immer mehr vordrängenden Monotheismus, in dem Masse aber nun, wie das römische Reich zusammenstürzt, greift diese neue, den Zeiten des Unglücks und Abfalls so gut angepasste religiöse Sekte immer mehr um sich, und ihren Siegesgang kann nicht einmal Kaiser Julians geniale Persönlichkeit aufhalten.

Die neue Religion fürchtet aber alles, was Kritik, Zweifel oder gar Vertrauen auf eigene Vernunft bedeuten könnte, und ihr Triumph bedeutet gleichzeitig den Untergang der Wissenschaften und der Philosophie. Sie bemächtigt sich der ihr aus irgendwelchen Gründen unbequemen Manuskripte, was natürlich einen grossen Verlust bedeutete umsomehr,als die Buchdruckerkunst noch nicht bekannt war, und die Gelehrten, der Möglichkeit der gegenseitigen Mitteilung der Resultate ihrer Einzelforschungen beraubt, sich immer wieder genötigt sahen von vorne anzufangen. Um ihren Arbeiten einen

gründlichen Anstrich zu verleihen, sammeln sie mühselig die Meinungen anderer über den betreffenden Gegenstand, und der Wert der Arbeiten wurde nach der Schwierigkeit, die das Sammeln und Suchen verursachte, bemessen. In Ermangelung sicherer Kriterien für diese teils mündlichen, teils in vereinzelten Exemplaren vorhandenen schriftlichen Ueberlieferungen, brachte man aber wahllos Wahres und Falsches zueinander und verlor mit der Zeit die Fähigkeit Kritik zu üben, und diese Kritiklosigkeit, ebenso wie anderseits der übertriebene Skeptizismus, bedeuteten ein grosses Hindernis für die Fortschritte der menschlichen Vernunft: die Wissenschaft, die diese beiden Gegensätze zu versöhnen sucht, hat erst in der modernen Zeit angefangen zu existieren.

Ein überaus trauriges Bild der Dekadence der menschlichen Vernunft bildet die nun folgende *sechste Epoche*. Condorcet fasst sich kurz, er hat Eile sich aus diesen dunklen Tiefen, in die der menschliche Geist herabgesunken war, wieder zu lichteren Bildern emporzuschwingen. Er verzweifelt aber nicht an dem endgültigen Sieg der menschlichen Vernunft und braucht es auch nicht, so lange er an sein Universalmittel — an die Allmacht des Wissens — glaubt. In diesen Rückfällen des menschlichen Genies sieht er nur Warnungen an Zeitgenossen „de ne rien négliger pour conserver, pour augmenter les lumières".

Diese Dekadenz geht im *Westen* viel schneller und entschiedener vonstatten als im Osten und deswegen wurde sie auch dort viel schneller überwunden, währenddem der Orient noch heute in ihren Fesseln schmachtet. Die barbarischen Eroberer des Okzidents nehmen die christliche Religion an, behalten jedoch ihre eigene Sprache und auch ihre mehr oder weniger grausamen Sitten, und das überaus wichtige in diese Zeit fallende Ereignis der Vernichtung der häuslichen Sklaverei ist wohl viel mehr dem gut verstandenen eigenen Interesse, als dem Einflusse der christlichen Moral zuzuschreiben. Die Regierungsformen des Westens waren fast überall dieselben, und die Völker litten unter der dreifachen Tyrannei der Könige, der Kriegsherren und Priester, und nur die Bevölkerung einiger weniger Städte genoss relative Freiheit. Die Gesetzgebung dieser Zeit ist unzusammenhängend und barbarisch und weist neben einigen humanen Institutionen noch mehr solche, die auf Vorurteilen und Ignoranz basieren. Es entsteht aber jetzt eine neue politische Gewalt, nämlich die mit dem Königtum rivalisierende

Priesterschaft, die unter einem in Rom residierenden Chef organisiert, ihre Macht über das ganze Universum verbreitet und das öffentliche und private Leben Europas zu beherrschen und von ihrer Sanktonierung abhängig zu machen, sich bemüht. Sie versteht es menschliche Vorurteile, Aberglauben und Ignoranz ihren selbstsüchtigen Zwecken dienstbar zu machen, und die von ihr gelehrte Moral zeigt deutliche Spuren der traurigsten Korruption; man denke an den einträglichen Handel mit Absolutionen und dergleichen mehr.

Ganz anders ist nun das Bild, das uns um diese Zeit die *orientalischen* Völker bieten. Sie sind zuerst unter einer despotischen Monarchie vereinigt und, nachdem dieselbe langsam im Laufe der Jahrhunderte zusammenbricht, reisst sie mit sich alles, was die geistige und sittliche Bedeutung dieser Völker ausmachte. Die meisten unter ihnen unterliegen mit der Zeit den sieghaft vordrängenden Barbaren, und nur ein Volk am äussersten Ende Asiens, die *Araber,* behalten ihre politische Selbständigkeit. Diese Araber zerfallen in viele, teils Ackerbau, teils Viehzucht, teils Handel treibende Stämme und bilden eine grosse Nation, ohne dabei eine politische Einheit zu repräsentieren. Nun erscheint aber in ihrer Mitte ein Mann, der die kühne Idee fasst, alle diese einzelnen Stämme in ein einheitliches Ganzes zu verwandeln: ein politisches Genie, zugleich Soldat und Dichter, ist es ihm ein leichtes, seinen Plan durchzuführen: er braucht eine neue Religion und schafft sie aus den Trümmern der alten und nun hat er in seinen Händen alles, was die Herrschaft über die Menschen sichert. Der religiöse Enthusiasmus, den er seinem Volke einzuflössen verstand, greift nach seinem Tode immer mehr um sich und beherrscht bald drei ganze Erdenteile. Die Araber waren von Natur aus milde und träumerisch veranlagt: sie pflegten die Poesie und in den vom religiösen Fieber freien Zeiten auch die Wissenschaften: sie studieren Aristoteles und befassen sich mit Medizin, Astronomie und Algebra. Leider waren aber dies nur einzelne lichte Augenblicke: der religiöse Despotismus legt sich mit schwerem Druck auf ihre Geister.

Die *siebente Epoche* umfasst den Zeitabschnitt zwischen den ersten Fortschritten der Wissenschaften seit ihrer Restauration im Westen bis zu der Erfindung der Buchdruckerkunst und kann im allgemeinen als die Vorbereitung des menschlichen Geistes zu dieser bevorstehenden Revolution charakterisiert werden. Die Völker erwachen langsam aus ihrem lethargischen Schlaf: so gross auch die

Macht der Priester war, sie konnten den Geist der Freiheit und der Kritik doch nicht ganz unterdrücken: er ist vorhanden, er entwickelt und verbreitet sich zuerst im Stillen, um dann endlich, von der Druckkunst unterstützt, den vernichtenden Schlag gegen sie zu führen. Und auch das Resultat der zur Hebung des religiösen Fanatismus von den Priestern organisierten Kreuzzüge ist anders, als sie es sich vorgestellt haben, denn der Anblick verschiedener Religionen und Glaubenssekten, alle gleich ohnmächtig den menschlichen Leidenschaften gegenüber, ruft in den Vernünftigen eine Indifferenz gegen religiöse Dogmen hervor. Die Priester kämpfen um ihre Macht und studieren eifrig Autoritäten, um Belege für ihre Forderungen zu haben, die Regierungen stellen ihnen aber in ihren Juriskonsuten gut bewaffnete Gegner entgegen; dieser Wettkampf dient aber zur Förderung der Wissenschaften, und, wenn die Politik Jurisprudenz und Oekonomie noch nicht ganz diesen Namen verdienen, so liegt der Fehler allein in der Methode, mit der die Untersuchungen jener Zeit überhaupt angestellt werden. Schon die Kreuzzüge machen die Europäer mit dem Zustand der arabischen Wissenschaften bekannt, die Scholastiker aber, indem sie bei ihren theologischen Disputen nicht auf Entdeckung neuer Wahrheiten, sondern nur auf Schärfen und Spitzen des Verstandes ausgehen, sind wenig dazu geeignet, die arabischen Untersuchungen weiter zu führen: man studierte eben viel mehr Bücher oder Meinungen der Alten, als Erscheinungen des Universums, man vernachlässigte die Beobachtung der Natur und beschränkte sich auf wenige chemische und anatomische Untersuchungen. Die mechanischen Künste allein weisen grosse Fortschritte auf, und ihre in diese Zeit fallenden Erfindungen des Kompasses und Schiesspulvers sind von gewaltiger kommerzieller und politischer Bedeutung. Das politische Bild Europas nimmt jetzt überhaupt einen ganz anderen Charakter an: einzelne Städte erlangen politische Unabhängigkeit, Italien zerfällt in einzelne Republiken, die Schweiz befreit sich von ihren Feudalherren; die berühmte englische „Magna charta“ wird auch in anderen Städten und Staaten, im grösseren und kleineren Umfange wiederholt, wenn auch die Versuche des Volkes, seine eigentlichen Rechte zu erobern, jetzt noch erfolglos bleiben mussten. Die Sitten dieser Zeit behalten noch allerdings ihre „corromption et ferocité“, die religiöse Intoleranz wird noch grösser und die Bürgerkriege und Kriege der kleinen Fürsten untereinander treten jetzt an die Stelle der früheren

Barbareninvasionen. Die Galanterie der sich um Königshöfe scharenden Troubadoure und Minstrelsänger kam nicht bis zum Volke herunter, und auch das Rittertum mit der auf seinem Schilde getragenen Grossmut, Aufrichtigkeit, Schutz der Religion und der Unterdrückten brachte vielleicht mehr Gleichheit und Wohlwollen in die Beziehungen der Edlen untereinander, „mais leur mépris pour le peuple, la „violence de leur tyrannie, l'audace de leur brigandage restèrent „les mêmes; et les nations également opprimées furent également „ignorantes, barbares et corrompues."

Die *achte Epoche* fängt an mit der Erfindung der Buchdruckerkunst und enthält die Geschichte der Menschheit bis zu dem Augenblicke, wo die Wissenschaften und die Philosophie das Joch der Autorität von sich abgeschüttelt haben. Es ist ein Glück, sagt Condorcet, dass man die Wichtigkeit dieser Erfindung gar nicht geahnt hatte, sonst hätten Priester und Könige sich zusammengetan, um den gemeinsamen Gegner von Anfang an zu vernichten; so aber wurde sie zu einem der wichtigsten Mittel, die den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes förderten und sicherten. Die Schriften verbreiten sich nun in unzähligen Exemplaren, die Wissenschaften treten aus der Studierstube in die breite Oeffentlichkeit; neue Methoden, neue Untersuchungen und Resultate werden einander mitgeteilt, neue Fehler im Keime vernichtet, und es entsteht jetzt in der öffentlichen Meinung eine neue Macht, die sogar auf räumlich weit voneinander entfernte Geister ihre Wirkung nicht verfehlen kann. Aber auch nicht minder wichtig, wenn auch indirekt, ist die Wirkung der Druckkunst auf die Befreiung der Völkererziehung von politischen und religiösen Fesseln: jedermann kann seine Kenntnisse direkt aus den Büchern schöpfen und braucht in seiner stillen Wahl von niemandem sich beeinflussen zu lassen.

Neben der Druckkunst sind es noch zwei grosse Ereignisse, die dieser Zeit ihren Stempel aufdrücken: die Eroberung Konstantinopels durch die Türken und die Entdeckung Amerikas und der östlichen Teile Afrikas und Asiens durch Vasco de Gama und Kolumbus. Die Wirkung des zweiten Ereignisses war bedeutend wichtiger und dauerhafter, wenn auch weniger unmittelbar, als die des ersten, weil die griechischen Flüchtlinge den hellenischen Geist direkt nach Europa brachten und die europäische Literatur um seine Erzeugnisse bereicherten. Die Entdeckung neuer Weltteile gab den Menschen einerseits die Möglichkeit, den Globus, auf dem sie sich befanden,

zu studieren und vergleichende Untersuchungen über die Arten der menschlichen Gattung und deren natürliche Ursachen, ebenso wie über die soziale Einrichtungen anzustellen; andererseits nehmen Schiffahrt und Handel bisher nicht geahnte Dimensionen an, und ihre Fortschritte ziehen die der Künste und Wissenschaften nach sich.

Es ist aber jammerschade, dass diese glorreichen, aus purem Betätigungsdrang hervorgegangenen Entdeckungen in den Händen der Könige, die den Nutzen daraus ziehen sollten, zu Werkzeugen ihrer unersättlichen Habgier und Grausamkeit geworden sind. Die unglücklichen Eingeborenen werden kaum als Menschen behandelt, und aus dem Umstand, dass sie keine Christen sind, schöpfen die christlichen spanisch-portugiesischen Eroberer das Recht, sie zu plündern und auszubeuten. Inzwischen spitzt sich aber der Kampf zwischen der Geistlichkeit und der von ihr unterdrückten und doch häufig revoltierenden Menschenvernunft immer mehr zu, und die Geistlichkeit schreckt vor keinen Mitteln zurück, um ihre bedrohte Herrschaft zu erhalten und zu befestigen: Scheiterhaufen werden errichtet, Menschenblut erbarmungslos vergossen. Die unglückliche Menschheit schmachtet in den Fesseln dieser fürchterlichsten aller Tyranneien, hat aber keine Kraft und oft auch keinen Wunsch, sich ihrer ernstlich zu entledigen und es geht wie eine Erlösung durch die Lande, als Luther ersteht und auf seine tiefe Erudition und glänzende Dialektik gestützt, der erstaunten Menschheit beweisst, „que ces „institutions révoltantes n'étaient point le christianisme, mais en „étaient la dépravation et la honte, et que pour être fidèle à la „religion de Jesus-Christ, il fallait commencer pour abjurer celle „des prêtres".

Die Reformationsbewegung greift immer mehr um sich, erwirbt bald zahlreiche Anhänger im christlichen Europa und würde es bald zum Sturze der päpstlichen Herrschaft gebracht haben, wenn nicht die weltlichen Fürsten ihr Hindernisse in den Weg gestellt hätten. Die Despoten fühlten aber instinktiv, dass der nunmehr entfesselte kritische Geist sich auch mit der Zeit gegen sie richten wird, und, um den gemeinsamen Feind zu unterdrücken, schlossen sie ein Bündnis mit dem Papsttum. Der fürchterliche Kampf mit seinen Morden, Verfolgungen und Verbrennungen beginnt von neuem. Die neuen Sekten begehen aber denselben Fehler der Intoleranz den nicht Reformierten gegenüber und schrecken dadurch die aufgeklärteren

Geister von der Adoption ihrer Doktrin ab: es wird auf diese Weise eine Indifferenz gegen religiöse Fragen gezüchtet, und der grösste aller religiösen Fanatismen führt notgedrungen endlich doch zu einer religiösen Toleranz.

Wie vorauszusehen war, richtet sich nun der kritische Geist auch gegen die weltliche Despotie und stellt ihre Existenzberechtigung in Frage und wenn auch diese Zeit keine reellen Fortschritte in der Richtung der politischen Freiheit aufweisen kann, so sehen wir doch „plus d'ordre et plus de force dans les gouvernements et dans „les nation un sentiment plus fort et plus juste de leurs droits". Die Philosophen wenden ihr Interesse auch den politischen Fragen zu und versuchen auf Grund der Beobachtung der Gesetze und Konstitutionen ihre eventuellen Folgen vorauszusehen. Die Jurisprudenz schiebt sich immer mehr in den Vordergrund, es ist dies das Resultat der internationalen Beziehungen, und nur die Oekonomie als Wissenschaft existiert noch nicht, da die Regierungen sich immer noch mit dem Ausplündern der Völker befassen und den Handel durch Monopole und Privilegien beengen. Auch die Moral als Wissenschaft existiert noch nicht, und die Sitten dieser Zeit der grausamen Religionskämpfe sind nicht milder geworden. Die Naturwissenschaften dagegen nehmen einen immensen Schwung an, und die auf astronomischen und physikalischen Gebieten liegenden Entdeckungen eines Galilei, Copernicus und Keppler sind bahnbrechend für die kommenden Zeiten geworden. Bacon und Descartes bringen neue Methoden der Naturuntersuchungen und fangen damit einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Fortschritte der menschlichen Vernunft an.

Auf der ganzen Linie herrscht aber ein heftiger Kampf zwischen der Autorität und der sich von ihr freimachenden Vernunft, und dieser Kampf, wenn er auch den „esprit critique qui seul peut rendre „l'endition vraiment utile" entwickelt, so fordert er doch seine Opfer, und die kirchliche Autorität besitzt noch immer Macht genug, die Verkünder der ihr unbequemen Wahrheiten mit ihrem Hass zu verfolgen, wie es das Beispiel von Galilei zeigt.

Was der *neunten*, im Fortschritte jeder Art überaus reichen *Epoche* den Stempel aufdrückt, ist in erster Reihe der Erklärung der Menschenrechte, die die Publizisten nach langen Irrfahrten aus der einfachen Wahrheit abgeleitet haben, dass der Mensch „est un „être sensible, capable de former des raisonnements et d'acquérir

des idées morales". Um diese Menschenrechte zu schützen, haben sich die Menschen zu politischen Gesellschaften vereinigt und da diese Rechte für alle die gleichen sein müssen, so entsteht das Bedürfnis nach allgemeinen Regeln, deren Wahl und Ausarbeitung deswegen der Majorität jeder betreffenden Gesellschaft in die Hände gelegt werden müsse; die Wünsche dieser Majorität werden auf diese Weise die der ganzen Menschheit, aber der Einzelne ist ihr gegenüber nur so lange verpflichtet, so lange sie seine individuellen Interessen in Schutz nimmt: damit sind die Machtbefugnisse dieser Majorität der Gesellschaften gegeben, aber auch gleichzeitig beschränkt. Dies sind die neuen Prinzipien, die in die alten, starren Staats- und Gesellschaftsformen neues Leben und neue Entwicklungsmöglichkeiten bringen wollen: sie haben ihren Urheber in dem Engländer *Locke,* beherrschen das politische und soziale Leben des 18. Jahrhunderts, und es entsteht ihnen in Rousseau ein eifriger Anhänger und Verkünder, der sie zu dem Range jener Wahrheiten erhoben hat, „qu'il n'est plus permis ni d'oublier ni de combattre". Die Fortschritte der Politik und Nationalökonomie dieser Epoche sind abhängig von denen der allgemeinen Philosophie oder Metaphysik, und dies ist die eigentliche Domäne, auf welcher Locke unumschränkt zum Herrscher gelangt ist. Locke ist im 18. Jahrhundert der Philosoph par excellence, und seine psychogenetische Erkenntnismethode wird auf alle Zweige der Wissenschaft angewandt. Die Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis oder anders ausgedrückt, nach dem Grade der Sicherheit, die wir unseren Erkenntnissen beimessen können, ist von desto grösserer Wichtigkeit, als sie, nach Condorcet, dies einzige Rettungsmittel vor jedem Rückfall in alte Ignoranz bedeutet: es ist dies eine „barrière eternelle „entre le genre humain et les vieilles erreurs de son enfance". Die grosse Bewunderung für die Methode Lockes lässt Condorcet vielleicht den anderen philosophischen Systemen nicht die Anerkennung, die sie verdienen, angedeihen. So hatte nach ihm *Descartes* zwar die Metaphysik dem Gebiete der Vernunft einverleibt, seine nunmehrige Einbildung aber hätte ihn bald von dem angestrebten Wege der Beobachtung erster und evidenter Wahrheiten abgelenkt. *Leibniz,* ein „génie vaste et profond trancha dans la monadologie un vœux „qu'une sage analyse n'aurait pu denouer", aber sein Doktrin hatte in Deutschland wenig dazu beigetragen, die Philosophie zu fördern, und auch der von ihm vertretene Optimismus ist bei den englischen

Philosophen auf Irrwege geraten. Die schottischen Philosophen glauben in der menschlichen Seele eine neue Fähigkeit, die des moralischen Gefühls entdeckt zu haben, und diese Lehre war zwar schädlich für die Entwicklung der Philosophie, aber von grossem Nutzen für ihre Verbreitung. Ueberhaupt lässt sich aber jetzt ein neuer Zug in der wissenschaftlichen Welt konstatieren: es entsteht nämlich eine Klasse von Menschen, die weniger darauf ausgehen neue Wahrheiten zu entdecken, als die vorhandenen zu popularisieren, — und, indem sie zu ihrem Motto: Vernunft, Toleranz und Humanität erheben erklären sie die bitterste Feindschaft den Vorurteilen auf allen Gebieten und allen Institutionen. Sie erwerben sich auf diese indirekte Weise grosse Verdienste um die Hebung des allgemeinen Bildungsniveau, sind aber natürlich ein Dorn im Auge aller derjenigen, die ein Interesse daran haben, es so tief wie möglich zu erhalten. Jetzt aber braucht man keine Tyrannen und keine Fehler mehr zu befürchten: die vorhandenen Wahrheiten sind Gemeingut geworden und versenden ihre Strahlen aus Frankreich nach allen Richtungen. Die Buchdruckerkunst ermöglicht es einem jeden in leicht zugänglicher Weise sich Kenntnisse auf jedem Gebiete anzueignen und die Philosophen bilden, ungeachtet ihrer verschiedener Rassen, Nationalitäten, Sekten und Weltanschauungen, eine starke Festung, die manchem Sturm Widerstand leisten kann.

Aber erst die neu aufkommenden, von *Turgot, Prise und Priestley* vertretenen Doktrin der *unbeschränkten Vervollkommnungsfähigkeit* des Menschengeschlechts, war es beschieden, der Macht der Vorurteile den letzten tötlichen Stoss zu versetzen, und der Kampf zwischen den beiden Mächten musste zu einer Revolution führen. Von den zwei Wegen, die hier offen standen, hatte die französische Regierung denjenigen gewählt, wonach das Volk seine ihm durch die Philosophie teuer gewordenen Vernunft und Naturprinzipien selber eingeführt hatte, und dieser Weg war, obgleich nicht der ruhigere, so doch der radikalere und vollkommenere. Die französische Revolution unterscheidet sich aber wesentlich von der ihr als Beispiel vorangegangenen amerikanischen: sie umfasst das Ganze des sozialen Lebens, gestaltet aufs neue alle sozialen Beziehungen und steigt bis an das letzte Glied der politischen Kette, an das Individuum herab.

Die Macht der Philosophie streckt sich nun nicht nur auf das Gebiet der Politik aus: ihre Methoden führen in den Naturwissenschaften zu den fruchtbarsten Fortschritten und Entdeckungen

und kommen nicht nur für Mathematik. Astronomie. Physik, Chemie, sondern auch auf die eigentliche Naturgeschichte in Betracht. Algebra wird in der Geometrie angewandt, Newton entdeckt das Gesetz der allgemeinen Gravitation und eine neue Berechnung; die rationelle Mechanik wird zur Wissenschaft; Franklin entdeckt das Geheimnis des Schiesspulvers; die Physik lernt Instrumente zu benutzen und Experimente anzustellen; die Meteorologie wird erfunden, aus der Alchymie wird Chemie, und die Anatomie wird endlich öffentlich zugelassen und ermöglicht nun das Studium des Menschen.

Diesen Fortschritten der Wissenschaften entsprechen diejenigen der Kunst, die eigentlich nur ihre praktische Anwendung bedeuten, und die Nützlichkeit der theoretischen Praxis für die einfachsten Künste wird kaum mehr in Abrede gestellt werden dürfen. Die Wissenschaften, deren Fortschritte ihre Teilung zur Ursache hatten, sind nun auf einen gewissen Punkt angelangt, wo sie zu ihrer weiteren Entwicklung einander bedürfen: sie leihen sich gegenseitig ihre Methoden, ihre Instrumente und Resultate, und der auf diese Weise entstandene Kontakt ist von grösster Wichtigkeit. So kann z. B. Condorcet die Wichtigkeit der Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf alle Gebiete des menschlichen Wissens und Handelns nicht genug betonen.

Selbstverständlich darf in diesem Entwurf der Fortschritte der Wissenschaften und der Künste, zu denen auch die der Literatur und schönen Künste gerechnet werden müssen, die Frage nach der Natur und den Grenzen ihrer Wahrheiten nicht unerörtet gelassen werden, und zu diesem Zwecke wird neben der metaphysischen Analysis auch die Physik herangezogen werden müssen, denn, „toutes les erreurs en politique, en morale ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs physiques".

Die Wissenschaften sind zwar nicht mehr das ängstlich behütete Eigentum einiger wenigen Auserwählten, geniessen jedoch keine solche Popularität, als dass diejenigen, die den Vorurteilen und der Ignoranz ausgeliefert, sind die Minderheit auf unserem Planeten bedeuten sollen, und wenn wir auch keinen Rückfall in früheren Zustand zu befürchten brauchen, so sehen wir jedoch, dass die Arbeiten der letzten Zeit zwar viel zur Förderung der Fortschritte der menschlichen Vernunft, aber zur Vervollkommnung der menschlichen Gattung wenig beigetragen haben. Der Blick des beobachtenden Philosophen wird zwar durch einige wenige lichte Punkte gefesselt,

Digitized by Google

aber häufiger wird noch seine Seele durch den Anblick der Ignoranz und Barbarei getrübt und „l'ami de l'humanité ne peut goûter de „plaisir sans mélange, qu'en s'abandonnant aux douces espérances „de l'avenir".

Mit diesen noch zu erwartenden Fortschritten der menschlichen Vernunft befasst sich Condorcet in der *zehnten und letzten Epoche* seines Werkes, und sein unerschütterlicher Glaube an ihren endgültigen Sieg kommt hier voll zum Durchbruch. Condorcet will aber diesem Glauben eine Existenzberechtigung, er will ihm eine wissenschaftliche Basis verleihen, nicht grösser, aber auch nicht kleiner, als die, die der Naturwissenschaften zu Grunde liegt und in ihrem Glauben an die Unerschütterlichkeit und Notwendigkeit der teils bekannten, teils noch unbekannten allgemeinen Naturgesetze besteht. Wenn man nun dieselben allgemeinen Prinzipien auf die Entwicklung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten der Menschen anwenden könnte, so könnte man ihre zukünftigen Schicksale mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussagen; allein es gebührt diesen Vermutungen nur der Grad der Sicherheit, der aus der Zahl, der Beständigkeit und Exaktheit der Beobachtungen sich ergibt.

Unsere Hoffnungen nun für die Zukunft der menschlichen Gattung bestehen in drei Punkten: *a*) in der *Vernichtung der Ungleichheit zwischen den verschiedenen Völkern; b*) in den *Fortschritten der Gleichheit innerhalb eines und desselben Volkes* und *c*) in der *wirklichen Vervollkommnung des Menschen.* Dies sind also unsere Ideale und es wird sich jetzt darum handeln müssen. im Einzelnen zu zeigen, dass die menschliche Gattung auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung sich befindet, und dass die Natur diesen unseren Hoffnungen keine Grenzen gesetzt hat.

Sind alle Völker gleich fähig denselben Kulturzustand, auf dem sich die bereits vorgerückteren, freieren und aufgeklärteren Nationen befinden, zu erreichen, oder sollte es Länder geben, deren Bevölkerung sich nie ihrer Freiheit und des Gebrauchs ihrer Vernunft wird freuen dürfen? So lautet die erste Frage Condorcets. Die Beobachtungen aussereuropäischer Völker erwecken zuerst diesen Anschein, allein es genügt nach den Ursachen zu forschen, um zu ersehen, dass sie vergänglicher Natur und in dem Raubcharakter der französischen Kolonialpolitik begründet sind. Die Prinzipien der französischen Verfassung gewinnen immer mehr an Macht und Ausdehnung und werden auch diejenigen Völker bald zum Kampf

um die Menschenrechte anspornen, die bis jetzt unter der Herrschaft der Priester und Tyrannen ein herabwürdigendes Dasein zu führen gezwungen waren. Der Augenblick ist nahe, wo der Europäer in seinen *Kolonien* nicht mehr den Ausbeuter und Verderber, sondern im Gegenteil, einen wirklichen Beschützer und Befreier spielen und auf diese Weise ihr Vertrauen zu der Ueberlegenheit unserer Kultur und unseres Handels zurückerobern wird. Dazu ist in erster Linie erforderlich, dass der europäische Handel seine merkantilistischen Vorurteile aufgibt, sich gegen die Monopole einzelner Gesellschaften, die ja nur neue Machtmittel in den Händen der Regierung darstellen, auflehnt und zum freien Handel übergeht. Dann wird auch die Entwicklung dieser jetzt noch in Betracht kommenden Völker bedeutend schneller als die unsrige vonstatten gehen können, da sie ja, ohne grosse Irrfahrten machen zu müssen, aus unseren Entdeckungen, Erfindungen und Erfahrungen direkt Nutzen ziehen können. Wir gehen also bald diesen schönen Zeiten entgegen, wo die Erde lediglich von freien, nur ihrer Vernunft gehorchenden Menschen bewohnt sein wird, und wo „les tyrans et les ésclaves, les „prêtres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront „plus que dans l'histoire et sur les théâtres".

Ist nun, fragt Condorcet weiter, die bei den zivilisierten Völkern beobachtete Ungleichheit der Kenntnisse, Mittel und Reichtümer ein Produkt der Zivilisation selber, oder ist sie nur den Unvollkommenheiten der bestehenden sozialen Kunst zuzuschreiben?

Wenn man die Geschichte der menschlichen Gesellschaft studiert, so wird man der Tatsache gewahr, dass es einen grossen Unterschied gibt zwischen dem Recht, das das Gesetz den Bürgern gewährt und demjenigen, das sie in Wirklichkeit geniessen; ebenso wie zwischen der durch Institutionen gegründeten und unter den Bürgern faktisch existierenden Gleichheit. Diese bereits in den alten Republiken zur Vernichtung der wahren Freiheit führenden Unterschiede sind auf drei Kardinalursachen zurückzuführen, nämlich auf die *Ungleichheit der Reichtümer,* die Ungleichheit der Lage zwischen demjenigen, dessen gesicherte *Subsistenzmittel sich nachher auf seine Familie übertragen* und endlich auf die *Ungleichheit der Bildung*: alle diese Ungleichheiten sind zwar im Abnehmen begriffen, ohne jedoch, da sie natürliche und notwendige Ursachen haben, je ganz verschwinden zu können.

Um der Ungleichheit des Reichtums und Vermögens entgegen

Digitized by Google

zu arbeiten, genügt es nach Condorcet, den Freihandel einzuführen und die Vorzüge der „loi prohibitive“ für den Handel und Industrie im Grossen zu vernichten. Die zweite Ungleichheit, die die zahlreichere Gesellschaftsklasse bedroht und den Grund ihres Elends und ihrer Abhängigkeit ausmacht, hat ihre notwendigen Ursachen in der Lebensdauer und Gesundheit des Familienchefs, und hier müssen notwendigerweise von Staat oder Privatgesellschaften eingeführten *Versicherungen* der Greise, Frauen und Kinder eingreifen. Dieses Mittel, dessen Bedeutung gar nicht hoch genug zu schätzen ist, verdankt man dem Wahrscheinlichkeitskalkul, der hier zum ersten Mal in diesem Umfang in den Dienst der ganzen Gesellschaft als solcher gestellt wurde.

Die nun angestrebte *Gleichheit der Bildung* soll die Menschen über ihre gleichen Rechte und Pflichten aufklären und jede aufgezwungene, ja sogar freiwillige Abhängigkeit der einen von den anderen prinzipiell ablehnen. Die Menschen dürfen *nur* ihrer *Vernunft* gehorchen, allein sie müssen *alle* gleich dazu angehalten werden, von ihr den gleichen Gebrauch zu machen. Es wird auf diese Weise eine tatsächliche Gleichheit erzielt, und, wenn die Menschen auch das Bedürfnis haben sollten, sich von anderen aufklären zu lassen, so brauchen sie trotzdem nicht von ihnen geleitet zu werden. Ein gut geleitetes Erziehungssystem hat aber noch den weiteren Zweck die natürliche Ungleichheit der menschlichen Fähigkeiten zu korrigieren und zu schwächen und in den Gesellschaften, die dieses Ziel verwirklichen werden, wird auch die an geordnete Verfassung gebundene Freiheit in Wirklichkeit viel gewisser und voller sein, als in der Unabhängigkeit des wilden Lebens. In dem Augenblicke aber, wo alle Menschen ihre natürlichen Menschenrechte voll geniessen werden können, wird die soziale Kunst ihr vornehmstes Ziel erreicht haben.

In der dritten Frage befasst sich Condorcet mit dem Problem, ob das menschliche Geschlecht noch weiteren Vervollkommnungen auf dem intellektuellen, technischen und moralischen Gebiete fähig ist.

Das in letzter Zeit durch die vielen Entdeckungen und Erfindungen aufgekommene Vorurteil, wonach die Inhalte unserer Erfahrung und Erkenntnis bald erschöpft werden müssen, weist Condorcet natürlich zurück, indem er nicht nur die unbeschränkte Vervollkommnungsfähigkeit unserer Forschungsmethoden und -Instrumente betont, sondern indem er auch des einzelnen ausführt, wieviel es noch auf jedem dieser Gebiete zu leisten wäre, wenn man die neu gewonnenen Prinzipien,

wie das des Kalkuls und der Wahrscheinlichkeitsrechnung z. B., auf die einzelnen Wissenschaften anwenden würde. Auch die von diesen Wissenschaften abhängigen Künste sind derselben Perfektibilität, derselben Vereinfachung ihrer Methoden unterworfen; sie tendieren darauf hin, es dem Menschen zu ermöglichen mit weniger Anstrengung mehr zu produzieren und auf diese Weise den allgemeinen Wohlstand zu heben. Dass die soziale Kunst darin besteht, den Menschen ihre natürlichen Rechte zu sichern, haben wir bereits gesehen, aber wie weit die individuellen Rechte des Menschen gehen dürfen und wie sich die Beziehungen zwischen Staat und Individuum im Frieden und im Kriege gestalten werden, dies sind Fragen, die ihrer Lösung erst harren, die sie erst allmählich im Laufe der Zeiten erhalten werden. Aber in dem Masse, wie die Menschen sich über die Entwicklung der moralischen Gefühle, und über die Prinzipien der Moral aufgeklärt haben, werden auch die moralischen Fortschritte nicht ausbleiben können, sagt Condorcet mit einer echt Lockschen Wendung, und die Gewohnheit über seine Handlungen nachzudenken und die Vernunft oder das Gewissen darüber zu interpellieren, ebenso wie das Bedürfnis sein eigenes Glück im Glücke anderer unterzutauchen, dies werden die Resultate sein, die man von einer rationellen moralischen Erziehung wird wohl erwarten dürfen; auch noch eine bessere, gerechtere Gesetzgebung, die Vernichtung der Vorurteile, die die Ungleichheit der beiden Geschlechter postuliert haben, und endlich auch die Vermeidung der Kriege, die von nun als eines der grössten sozialen Verbrechen angesehen werden. Also auch unsere moralischen Fähigkeiten sind derselben unbeschränkten Vervollkommnung fähig, wie die anderen und es ist wunderbar, wie die Natur durch eine „unzerreissbare Kette die Wahrheit mit dem Glück und der Tugend verbindet". Wenn nun dieses Bild der noch zu erwartenden Fortschritte, das wir durch die Ausbildung einer wissenschaftlichen Sprache ebenso wie der schönen Künste ergänzen können bei der Voraussetzung derselben natürlichen Fähigkeiten des Menschen und derselben Konstitution, sich schon in dieser imposanten Weise darstellt, wie sollte es denn erst werden, wenn wir diesen Fähigkeiten, dieser Konstitution selber Entwicklungsmöglichkeiten zuschreiben würden? Dann würden unseren Hoffnungen in Betreff der Zukunft der menschlichen Gattung keine Grenzen mehr gesetzt werden, und wir könnten mit Recht von ihrer unbeschränkten und unendlichen Perfektibilität sprechen. Dazu wäre allerdings in erster Linie die

Digitized by Google

Verlängerung des menschlichen Lebens erforderlich, d. h. ohne die Menschen unsterblich machen zu wollen, den Abstand zwischen ihrer Geburt und dem durch natürliche Altersschwäche verursachten Tode vergrössern. Diese Idee hat nichts Unmögliches und Unwahrscheinliches, wenn man die Fortschritte der „médécine conservatrice", der Hygiene und die gerechtere Verteilung der Güter ins Auge fasst. Aber auch eine andere Idee übt in diesem Zusammenhang einen grossen Reiz auf Condorcet aus, nämlich die Frage der „hérédité intellectuelle". Und auch hierin sieht er nichts Unmögliches, wenn man von der Annahme der physischen Vererbung ausgeht und für die intellektuellen Fortschritte der Menschen physische Aequivalente in seiner Konstitution annimmt.

Mit der Aussicht auf diese wunderbare in ihren Vervollkommnungen gar nicht näher bestimmbare Zukunft der menschlichen Gattung schliesst Condorcet sein „Esquisse". Wir haben nun die Kulturgeschichte des Menschen in grossen Linien verfolgen können; wir sahen, wie die menschliche Vernunft sich langsam und mühselig emporarbeiten musste und wie hart sie zu kämpfen hatte gegen Ignoranz, Vorurteile und Böswilligkeit. Sie ist als Siegerin aus diesem Kampf hervorgegangen, sie hat sich in den Wissenschaften und Künsten Mittel und Instrumente geschaffen, die jeden Rückfall beinahe unmöglich machen, und nun schreitet sie vorwärts, langsam aber sicher dem goldenen Zeitalter entgegen. Dass dieser ihr Entwicklungsgang den Fortschritt bedeutet, braucht gar nicht erst bewiesen zu werden; dies haben die geschichtlichen Tatsachen zur Genüge gezeigt, und ein vergleichender Rückblick genügt, um auf allen Gebieten unsere Ueberlegenheit den Alten gegenüber aufzudecken. Ein allgemeines Gesetz der Entwicklung kennt Condorcet aber nicht und sucht es auch gar nicht, nur einmal spricht er davon, dass die allgemeinen Fortschritte der menschlichen Vernunft denselben Gesetzen unterworfen sind, wie die Entwicklung der Fähigkeiten eines Individuums, da sie ja das Resultat dieser partiellen Entwicklungen, nur auf eine grosse Anzahl Menschen angewandt, bedeuten. Eine absolute *Entwicklungstheorie* aufzustellen, liegt aber gar nicht in der Absicht Condorcets, dazu ist er zu sehr Franzose und zu sehr Kind des 18. Jahrhunderts. Er betont zwar in seinem Werke die Wichtigkeit der Wissenschaften, der Theorien, aber nur als notwendige Stütze für die Künste, d. h. für die Praxis, denn die Künste sind eben nur eine Anwendung der Wissenschaften. Er selbst lässt sich aber auf

keine prinzipiellen Erörterungen und Erwägungen über das Wesen und den Charakter der Entwicklung ein, er stützt sich direkt auf die Geschichte und holt aus ihr dies heraus, was ihm für die Darstellung ihrer Fortschritte am charakteristischsten und markantesten erscheint. Um diese einzelnen Ereignisse, seien sie politischer, seien sie rein geistiger Natur, gruppiert er nun das Ganze einer Epoche — wir haben deren neun kennen gelernt — und von ihnen zieht er dann Linien nach den entferntesten Richtungen herüber. Dass diese Einteilung in neun Epochen eine zufällige und willkürliche sei, ist richtig, aber der Vorwurf, den Auguste Comte Condorcet daraus machen will, stimmt schon deswegen nicht, weil es sich hier um kein allgemeingültiges Einteilungsprinzip handelt. Condorcet ist überhaupt kein systematischer Geist in dem Sinne, wie es nachher Comte uns zeigen wird, und da er Angst hat, sich in der ungeheuren Masse des geschichtlichen Stoffes zu verlieren, so schaut er sich einfach nach Ereignissen um, die in ihren Wirkungen grosse Etappen in der Entwicklung der menschlichen Vernunft bedeuten könnten. Comte beurteilt hierin Condorcet von der Höhe seines Entwicklungsgesetzes der drei Stadien, worauf er sich nicht genug einbilden kann, herab und vergisst selber dabei, was er an anderen Stellen doch zu würdigen weiss, dass das Neue, das Condorcet bringt und bringen will[1], in einer ganz anderen Richtung liegt. Condorcet ist der erste, sagt Comte ein andermal, der den wissenschaftlichen Begriff der *sozialen Entwicklung* in ihrer allgemeinsten und wichtigsten Bedeutung in die Soziologie eingeführt hat und er selber (Condorcet nämlich) hat es für seine vornehmste Aufgabe gehalten, die *fundamentale Verkettung* („enchainement fondamental") der menschlichen Gesellschaften und ihrer verschiedenen Stadien zum Objekt seiner Untersuchungen zu machen. Das Studium der Vergangenheit und der Gegenwart der menschlichen Gesellschaften d. h. ihrer Kulturgeschichte soll die Basis ausmachen, auf der wir unsere Voraussicht der Zukunft, wenn auch nur in grossen Linien aufbauen können, und diese Voraussicht der Zukunft wird eben auch zum eigentlichen Objekt der *sozialen Kunst*, (Condorcet spricht immer von „art social"). Natürlich kann es sich nur dabei um einen Wegweiser, um einen Kompass handeln; wir wollen wissen wohin, in welcher Richtung die Fahrt gehen soll, um ihr eventuelle Hindernisse aus dem Wege zu räumen, oder ihr Tempo zu beschleunigen. Den

[1] A. Comte. Cours de phil. positive. Bd. III. 200—206.

Digitized by Google

noch zu erwartenden Fortschritten des menschlichen Geistes kann man eben nicht eine willkürliche Richtung angeben, dazu sind sie von viel zu vielen unserem Auge sich entziehenden Ursachen abhängig; es genügt, wenn wir uns über ihre Art und ihren Charakter klar werden, wenn wir ihren Besitz zu sichern wissen, oder ihren Gang beschleunigen können.

Wir wissen bereits, dass uns die Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes in den Hoffnungen betreffs seiner Zukunft keinerlei Grenzen gesetzt hat; wir wissen, dass der menschliche Geist jede denkbare Vervollkommnungsfähigkeit übersteigen kann und dass die Fortschritte dieser Vervollkommnungsfähigkeit selber in ihrer totalen Unabhängigkeit von jeder irgend wie hemmenden Macht keine andere, als die durch unseren Planeten bedingte Grenzen haben können. Dies ist, worauf es Condorcet ankommt; in dieser Ueberzeugung, die er durch „raisonnements et faits" bestätigt hat, schöpft er den Mut, der trüben, verworrenen Gegenwart ins Auge zu sehen, wie überhaupt jede noch so traurige Wirklichkeit zu überwinden. Allerdings hat sich bis jetzt die Entwicklung des menschlichen Geistes in einer grossen, scharfen Zickzacklinie vollzogen: das Wahre, das Vernünftige hat sich häufig mit elementarer Wucht Bahn brechen müssen, und die Geschichte weiss nur von Kriegen, Katastrophen und Revolutionen zu berichten. Es ist dies aber inzwischen anders geworden: die ungeheuren Fortschritte der Wissenschaften, der Künste und der Moral geben uns, wenn wir sie richtig auszunützen verstehen lernen, die Mittel in die Hand, unsere Entwicklung *friedlich* zu vollziehen, und deswegen müssen sie alle zur Begründung der neuen Kunst, der Kunst der sozialen Voraussicht, herangezogen werden. Dass die intellektuellen Fortschritte dabei die führende Rolle spielen müssen, ist für einen Denker des 18. Jahrhunderts von vorneherein fest: dazu war man viel zu viel unter dem Einfluss *Descartes'* und seiner Verherrlichung der menschlichen Vernunft. Ueberhaupt aber steht Condorcet selber mehr unter dem Einflusse von Locke, als von Descartes, trotzdem sie beide das 18. Jahrhundert und mit ihm die philosophische Schule der sogenannten Ideologen, zu deren ersten Generation Condorcet mit Destut de Tracy und Cabanis gezählt wird, beherrschten.[1] Allerdings hatte schon Descartes beispielsweise von der Notwendigkeit der praktischen Philosophie, welche unsere Macht über die Natur steigern soll, gesprochen, ebenso wie er die Wichtigkeit der Medizin nicht nur zur Verhütung körperlicher und

[1] *Piccavet.* „Les idéologues".

seelischer Krankheiten und Altersschwäche, sondern auch zur Zucht der Geschicklichkeit und Vernünftigkeit der Menschen betont hat. Diese Ideen Descartes', ebenso wie sein Postulat des „libre examen", das nunmehr auf die Politik angewandt wurde, sind Gemeingut des 18. Jahrhunderts geworden, und wir erkennen deutliche Spuren auch bei *Condorcet*, wenn von der „médecine conservatrice", der Hygiene und ihren Folgen spricht und sogar bei seiner Forderung der Gründung der sozialen Kunst. Der starre Rationalismus Descartes' aber mit seiner einseitigen Betonung der Selbstgewissheit *nur* des Denkens musste notgedrungen Platz machen der neuen Einsicht, die durch *Locke* eingeführt, „die ganze Fülle des lebendigen Inhalts einer Seele in den Vordergrund schob".[1] Locke betont den Kartesianern gegenüber die Wichtigkeit für die einzelnen Wissenschaften der Erkenntnis einzelner Tatsache und der Empirie gegenüber das Ideal der wissenschaftlichen Zusammenfassung. Mit ihm wird die Philosophie immer mehr zur Stütze für die anderen Wissenschaften, die Psychologie tritt in den Vordergrund der wissenschaftlichen Interessen, die Moral und Logik nehmen eine praktische und positive Richtung an. „Diesen „Charakter einer verständigen und dabei doch von idealen Gedanken „getragenen Auffassung an die wirklichen Verhältnisse zeigen die „Gedanken Locke auch auf anderen Gebieten"[1] und dies ist auch der Grund, weswegen er zum geistigen Führer eines ganzen Jahrhunderts erkoren wurde. Es ist nun auch kein Wunder, wenn *Condorcet,* der sich durch ihn in vielen seinen eigenen Anschauungen und Bestrebungen bestärkt fühlte, sich unter seinem Einfluss befindet, und seine pädagogischen, ebenso wie politischen Reformvorschläge *direkt* an Locke anlehnt.

Aber kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück. Den Fortschrittsgedanken selber hatte Condorcet aber nicht von Locke, der ihn, da seine Untersuchungen hauptsächlich auf erkenntnistheoretischem Boden sich befanden, selber nicht haben konnte. Condorcet hat ihn eher im Anschluss an seinen Freund *Turgot,* dessen erste wissenschaftliche Arbeiten ihn zum Entwicklungstheoretiker gestempelt haben.[2]

---

[1] *Windelbandt.* „Geschichte der Philosophie".

[2] *A. Oncken.* Geschichte der Nationalökonomie: Zwei Vorträge Turgots an der Sorbonne vom Jahre 1750. „Ueber die Vorurteile, welche die Einführung des Christentums dem Menschengeschlechte gebracht hat"; „Ueber die allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes", 1809—11 postum erschienen. Turgot ist in der späteren Entwicklungsphase direkt unhistorisch.

Digitized by Google

Aber auch die Ideologen haben sich für die Zukunft des menschlichen Geistes interessiert, das sie allerdings nicht gehindert hat, seine Vergangenheit mit ihren Kulturerrungenschaften sehr gering zu achten.[1] Diese Geringschätzung der Vergangenheit und ganz speziell des Mittelalters teilt mit ihnen auch Condorcet, eine Tatsache, die ihm später nicht den geringsten Vorwurf seitens *Auguste Comte* einbringen wird, der darin Condorcets Befangenheit in den kritisch-revolutionären Vorurteilen und konsequenterweise eine notwendige Unterbrechung jeder wirklichen rationellen Auffassung der Idee der Kontinuität des Fortschritts sieht; denn, wir können uns den allgemeinen Fortschritt, wenn nicht als Resultat einer Reihe partieller Fortschritte, kaum anders als ein perpetuirliches Wunder denken. Allein diesen Vorwurf A. Comte's kann man nur mit einer gewissen Einschränkung gelten lassen, denn Comte irrt, wenn er bei Condorcet von einer Verachtung für jede Doktrin, jede Institution und jede tatsächliche Autorität in der Vergangenheit spricht. Dieser Vorwurf trifft nur dem Feudalismus und den Religionen vom sozialpädagogischen Standpunkt gegenüber zu, die Condorcet nicht als eine historische Notwendigkeit anzusehen vermag, sondern im Gegenteil als ein künstliches Produkt, als etwas, das raffiniert ausgedacht und skrupellos durchgeführt wird, als ein Machtmittel einiger Wenigen der grossen Menge gegenüber, als ein Sittenverderbnis. Den Priestern haben wir es zu verdanken, dass die Fortschritte der menschlichen Vernunft so langsam und mühselig sich verbreiten konnten, und noch heute ist es die Kirche und ganz speziell die allmächtige katholische Kirche, die ihrer selbstsüchtigen Zwecke halber, einen wahren Hemmschuh für die freie Entwicklung der Persönlichkeit bedeutet.

Und wenn man mit Condorcet die Macht der Vorurteile als eines der wichtigsten aller politischen und sozialen Unheile ansieht, so muss man ihm zugeben, dass diejenigen Vorurteile, die die Religionen eingeführt haben und trotz allem noch immer aufrecht zu erhalten verstanden, mit zu den gefährlichsten gehören. Deswegen hasst Condorcet die katholische Kirche und deswegen hat er auch keinen objektiven Wertmasstab dem Mittelalter — dieser Triumphzeit des Katholizismus — gegenüber. Ueberhaupt war aber diese Zeit, in der Condorcet lebte, kaum geeignet, eine ruhige, objektive,

---

[1] Vergl. *Piccavet.* „Les idéologues".

Digitized by Google

sachgemässe Beurteilung der politischen und sozialen Fragen; sogar in der Vergangenheit, so weit man überhaupt in diesem unhistorischen Zeitalter dafür Sinn und Zeit hatte, zu gestalten: Dazu waren die Gemüter in diesem Frühstadium der französischen Revolution viel zu erhitzt, die Leidenschaften viel zu entfesselt, die Konflikte unter den sozialen Klassen zu sehr zugespitzt. Deswegen ist der Versuch Condorcets ein *historisches Bild* der Fortschritte der menschlichen Vernunft zu entwerfen, eine wahrhaft philosophische, ja sogar *historische* Tat, und dies ist es auch, was ihn über die anderen Ideologen hinaushebt und seinen Ruhm für spätere Generationen befestigt. Und wenn Auguste *Comte* Condorcet seinen „vrai père spirituel" nennt und auch sonst nur vom „grand Condorcet" spricht, so ist es aber nicht nur deswegen, wie M. Gillet[1] meint, weil ihm hier die „typische Union des Naturwissenschaftlers mit dem Politiker" entgegentritt, eine Union, die Comte in seinem System verwirklichen wollte, sondern, wie Comte selber sagt: seine Soziologie „con-„siste surtout à réaliser dignement le projet conçu par mon précur-„seur *pour subordonner la politique à l'histoire*"[2]. Denn die Doktrin der „perfectibilité indéfinie" in dieser wahrhaft utopischen Fassung, die ihr Condorcet verliehen hat, war kaum je ernst genommen worden und A. Comte kann sich nicht genug über die verhängnisvolle Konfusion ereifern, die den „kontinuierlichen" Fortschritt mit dem „unbegrenzten" zusammenwirft.

Aber schon *Malthus* hatte Condorcet bekämpft. In seinem „Essay on the principle of population as it affects the future im-„provement of society, with remarks of Mr. Godwyn, M. Condorcet „and other wirthers" (1798) bezweifelt er Condorcets Hypothese der *organischen Perfektibilität* der Menschen, da diese Annahme das Ende aller menschlichen Wissenschaften bedeuten würde: die Kausalität wäre durchbrochen, wenn die Naturgesetze nicht konstant wären und der Menschenverstand hätte kein Motiv zu Untersuchungen. Aber auch die Annahme der immer steigenden Lebensdauer stimmt nicht; dagegen spricht absolut die Geschichte, und es ist doch wahrlich kein stichhaltiges Argument, das Leben deswegen für unbeschränkt zu halten, weil man seine Grenzen nicht genau anzugeben vermag. [Wir werden nachher bei Comte sehen, dass gerade der Tod einen

---

[1] *M. Gillet.* „L'utopie de Condorcet". Clermont.

[2] *A. Comte.* Cours de l'Histoire politique". Band

Digitized by Google

der wichtigsten Fortschrittsfaktoren bedeutet.] Und auch die Frage, ob der Intellekt durch Zucht weiter gegeben werden kann, wird von Malthus stark bezweifelt, trotzdem er die Vererbung der Kraft, Schönheit, Komplexion und vielleicht auch Lebensdauer bis zu einem gewissen Grade gelten lässt. Malthus ist aber auch gegen Condorcets Vorschlag der obligatorischen, vom Staat oder Privatgesellschaften beaufsichtigten Subsistenzversicherung der „zahlreichen aktiven Klasse“ und glaubt, nicht mit Unrecht, dass dadurch die Hauptursache des allgemeinen Wohlstandes, der Trieb zur Besserung seiner Lage, natürlicherweise abhanden kommen muss. Aber abgesehen davon. was für einen Schaden die Industrie davon haben wird, kommt noch etwas viel Wichtigeres in Betracht: die materielle Sicherstellung der arbeitenden Klassen, ebenso wie der angestrebte immer grössere Wohlstand bringen immer grössere Bevölkerungsmehrung mit sich und nun muss der Augenblick kommen, wo die Subsistenzmittel sich als unausreichend erweisen werden. Auch Condorcet verhehlt sich diese Gefahr nicht — beide wohl angeregt durch die Physiokraten — glaubt sie aber, wenn überhaupt, dann in so ferner Zukunft, dass er eigentlich keinen Grund sieht, sich heute darüber Gedanken zu machen, umsomehr, da wir es heute gar nicht voraus ahnen können, was für Fortschritte die Kunst der Herstellung künstlicher Nahrungsmittel inzwischen machen kann. Wenn nun noch dazu die Fortschritte der menschlichen Vernunft mit denen der Wissenschaften und Künste gleichen Schritt halten werden, so dass die Vorurteile ihre Herrschaft über die Moral mit der Zeit verlieren werden, dann werden sich, sagt Condorcet, die Menschen bewusst werden, dass sie den Kindern nicht nur die Existenz, sondern vielmehr das Glück schulden. Da nun aber die vorhandene „Ungleichheit der Reichtümer“ bis zu einem gewissen Grade notwendig ist, so muss man, da man sie nicht vernichten kann, auf die oben erwähnte Weise der Subsistenzversicherung entgegensteuern dürfen, sagt Condorcet und wir erkennen hierin den später von Quesnay und den Physiokraten formulierten Satz des „droit de subsistance“, was ja übrigens weiter nicht auffallen sollte, da man von Condorcet weiss, dass er mit dem Physiokraten Turgot in freundschaftlichem Verkehre stand.

Wir haben bereits oben einige der wichtigsten Einwände Auguste Comtes gegen Condorcet Erwähnung getan; wenn wir nun die anderen noch vorhandenen, ebenso wie die beiden Denkern gemeinsamen

Ideen jetzt nicht mehr behandeln wollen, so geschieht es aus dem Grunde, weil wir damit der Darstellung des Comteschen Systems — und nur in diesem Zusammenhange werden sie begreiflich — nicht vorgreifen wollen. Wir wenden uns jetzt lieber dieser Darstellung zu, um dann am Ende, auf Grund der Kenntnis beider Systeme unsere allgemeine Betrachtungen und Schlüsse daran zu knüpfen.

Zuerst einige biographische Notizen.

II. Kapitel.

Auguste Comtes Biographie und Verhältnis zu St. Simon.

Auguste Comte wurde am 19. Januar 1798 in Montpellier, in Südfrankreich, in einer katholisch-monarchisch gesinnten, in mittelmässigen Verhältnissen lebenden Familie geboren.[1] Mit neun Jahren als Interner am Lyzeum daselbst untergebracht, hat er sich bereits mit 12 Jahren die gesamten literarischen Kenntnisse angeeignet, und der Direktor ersuchte und erhielt von den Eltern die Erlaubnis, den jungen Comte in Mathematik, wozu er auch einen ungewöhnlichen Eifer bekundete, zu unterrichten. Mit vierzehn Jahren war er eifriger Republikaner, der noch dazu, in Ermangelung jedes religiösen Glaubens, nur die Autorität der eigenen Vernunft anerkennen wollte. Mit fünfzehn Jahren macht er die Aufnahmeprüfuug an der „Ecole polytechnique", wird aber seines ungenügenden Alters wegen auf ein Jahr zurückgeschickt und erst 1814 endlich angenommen. 1816 erhalten aber sämtliche Schüler des Polytechnikums, wo inzwischen eine andere Richtung aufgekommen ist, einer Insubordination wegen, ihren Abschied und Comte, als einer der Anstifter, wird unter Polizeiaufsicht gestellt und seiner Familie übergeben. Allein dieser kurze Aufenthalt am Polytechnikum, dieser „Hochburg des Revolutionismus", wie es genannt wurde, genügte vollständig, um aus ihm, der inzwischen Fontenelle, Maupertius, Fréret, Adam Smith, Duclos und ganz speziell Hume, Condorcet, de Maistre, de Bonald, Bichat und Gall studiert hat, einen „Revolutionär in der Politik, Skeptiker in der Religion und Empiriker in der Philosophie"[2] zu machen. Auf eine ziemlich knapp bemessene Pension seitens seiner Eltern angewiesen, beginnt nun Comte mathematischen Unterricht zu erteilen, und als der Plan seines Freundes, des Generals

[1] *Robinet.* Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Aug. Comte, 2e ed.

[2] *Willfred Schoff.* „A neglected chapter of the life of Comte". Annals of Amer. Academy. 1896.

Bernard, ihm an der neu zu errichtenden polytechnischen Schule in Washington einen Katheder für deskriptive Geometrie zu übergeben, gescheitert war, nahm Comte bei dem Banquier und späterem Minister Louis Philipps, Casimir Perrier, die Stelle eines Präzeptors an.

1818, mit neunzehn Jahren, macht er die Bekanntschaft des liberalen *Grafen St. Simon,*[1] der damals bereits siebenundfünfzigjährig, eine starke und interessante Persönlichkeit darstellt, deren orginelle politische nnd soziale Reformvorschläge, wie überhaupt die ganze Weltanschauung einen grossen Einfluss auf Comte ausüben, und aus einem bezahlten Sekretär verwandelt er sich in seinen Schüler, begeisterten Anhänger und Mitarbeiter. St. Simon hat bereits vor seiner Bekanntschaft mit Auguste Comte vieles publiziert und geschrieben und seine Hauptgedanken lagen seit längerer Zeit fest. Schon 1803 macht er in seinen „Lettres d'un habitant de Genève", auf den sich immer mehr zuspitzenden Konflikt zwischen den Arbeitenden und Nichtarbeitenden aufmerksam, und fordert von der zukünftigen Gesellschaft die Einführung einerseits der ebenso für Reiche, wie für Arme obligatorischen Arbeit, anderseits soll die Regierung in die Hände der Gelehrten, eines „conseil de Newton", wie er es nennen möchte, gelegt werden. 1807 — 1808 erscheint „L'introduction aux travaux scientifiques du 19e siècle", wo St Simon die Methode a priori einführt, die *Synthesis* aller Wissenschaften sucht und sie im Gravitationsgesetz zu finden glaubt. 1813 in den „Mémoires sur la science de l'homme" wird die moralische, religiöse und politische Reorganisation gefordert; die Fortschritte der Wissenschaften werden an soziale Fortschritte gebunden und die Reorganisation des Systems der Ideen wird als Hauptwerk angesehen. St. Simon möchte alle Wissenschaften positiv machen; die Astronomie, Physik, Chemie sind es bereits, *die Physiologie und Psychologie* müssen es erst werden. Alle Wissenschaften, sagt St. Simon im Anschluss an Dr. Burdin, haben *konjektural* begonnen, um mit der Zeit *positiv* zu werden, und auch die allgemeine Wissenschaft, die Philosophie wird es werden, in dem Masse, als die ihre Bestandteile ausmachenden einzelnen Wissenschaften, die Positivität erreichen: dann werden aber auch die von ihr abhängenden Politik, Moral und das allgemeine Erziehungswesen auch reorganisiert werden können. St. Simon stellt nun seinerseits Betrachtungen über die Physiologie und Geschichte

[1] In Einzelheiten verweisen wir auf *Georges Weill*: „St. Simon et s. n œuvre". Paris.

Digitized by Google

an, um, wie er sagt, die „Arbeiten Vicq. d'Azyrs und *Condorcets*“ zu ergänzen. *Pascal* fasste bereits die menschliche Gattung als ein im steten Wachstum und Lernen begriffenes Individuum auf; *Condorcet* akzeptiert diese Annahme als Basis für seine Grundidee, nämlich die Möglichkeit der Voraussicht der Zukunft auf Grund der Kenntnis der Gegenwart und Vergangenheit, und diese Idee Condorcets, wonach es genügen müsste, genaue Kenntnisse über die bereits erworbenen Fortschritte zu sammeln, um aus ihrer Verlängerung die zukünftigen vorausbestimmen zu können, übt ihrer Resultate wegen einen grossen Einfluss auf St. Simon. St. Simon behauptet nun noch seinerseits in der Geschichte der menschlichen Gattung dieselben Phasen, Krisen und Geschmacksveränderungen, wie in der individuellen gefunden zu haben. Die Geschichte der Menschheit ist für ihn an die Geschichte der Philosophie gebunden, das wissenschaftliche System ist die Basis des religiösen, d. h. mit *Dupuis*[1] („L'origine de tous les cultes“): die Religion ist der adäquate Ausdruck der wissenschaftlichen Kenntnisse jeder Epoche. Das Hauptgesetz der menschlichen Gattung ist das *historische Gesetz des Fortschritts,* das aber keine Unterbrechungen kennt, und deswegen muss auch im Gegensatz zu *Condorcet* die Tätigkeit des Klerus im Mittelalter als eine soziale Notwendigkeit, ohne die die Kulturentwicklung nicht möglich wäre, aufgefasst werden. St. Simon rehabilitiert also das Mittelalter, und dies ist der Hauptunterschied zwischen ihm und Condorcet, und wenn er auch die allgemeine Konzeption Condorcets nicht genug rühmen kann, so sieht er sich doch gezwungen, seine diesbezüglichen Ausführungen als mangelhaft zu verwerfen.[2]

So stellt sich nun, nach George Weill, das geistige Eigentum St. Simons dar, *bevor* er die Bekanntschaft Auguste Comtes gemacht hat. Die beiden Freunde unternehmen nun eine Reihe gemeinsamer Arbeiten in der „Industrie“, „Politique“ und im „Organisateur“.

1819 erscheint im „Censeur“ ein Opuskul: „*Séparation générale entre les opinions et les désirs*“; 1820 im „Organisateur“: „*Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*“ (Beide Arbeiten 1854 in der „Politique positive“ abgedruckt); 1822 im „Catéchisme des industriels“ von St. Simon: „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société“. Die ersten zwei Opuskuls sind

[1] *George Weill:* „St. Simon et son œuvre“.

[2] Wir verweilen bei diesen Einzelheiten etwas länger, aus dem Grunde, weil sie von grosser Wichtigkeit für unsere weiteren Ausführungen sind.

ganz in den Fussstapfen St. Simons. Comte spricht hier von der Organisation der Gesellschaft auf *industrieller* Basis, von der Führung des Volkes durch die durch positive Kenntnisse vorbereiteten Gelehrten. Auch die Interpretation der Geschichte scheint anders zu sein, als später; es ist die Rede von zweien und nicht dreien Stadien der Entwicklung. Alle diese Schriften erschienen nicht unter dem Namen Comtes, als aber im Jahre 1824 St. Simon die letztgenannte Schrift Comtes in tausend neuen Exemplaren wieder drucken wollte, forderte Comte, dass es unter seinem wirklichen Namen geschehe. St. Simon widersetzte sich, musste aber endlich nachgeben, und von da an datiert der äussere Bruch zwischen den beiden Freunden. Aber auch *prinzipielle Meinungsverschiedenheiten* traten in der letzten Zeit immer stärker hervor. St. Simon wirft Comte vor, die gefühlsmässige und religiöse Seite des Systems vernachlässigt zu haben, Comte andrerseits sieht nur in der *wissenschaftlichen* Ausbildung des Systems seine spezielle Aufgabe, destomehr, da er in der wissenschaftlichen Reorganisation die notwendige Voraussetzung der sozialen erblickt, wogegen St. Simon in seiner Ungeduld beide *zugleich* unternehmen möchte. Beide Persönlichkeiten waren überhaupt viel zu ehrgeizig, viel zu unabhängig und zu verschieden, als dass ihrem Freundschaftsverhältnis lange Dauer beschieden sein konnte und in dem Augenblicke, als die Schriften Comtes Anerkennung gefunden haben, mussten die Beziehungen anders sich gestalten, um dann 1827 gänzlich aufgehoben zu werden.

Comte gibt nun wieder mathematische Stunden und arbeitet selbständig weiter. 1825 veröffentlicht er im „Producteur", seinen vierten und wichtigsten Opuskul: *„Considérations philosophiques sur les sciences et les savants"*. 1826 erscheint der fünfte Opuskul: *„Considérations sur le pouvoir spirituel"* und noch in demselben Jahre eröffnet Comte, der sich mittlerweile gegen den Willen seiner Familie verheiratet hat, in seiner Wohnung einen philosophischen Kurs, dem unter anderen Gelehrte solchen Schlages wie *Humboldt*, Broussais, Blainville beigewohnt haben. Leider mussten aber diese Kurse bald unterbrochen werden. Comte wurde geistig krank, und genas so langsam, dass er erst nach drei Jahren seinen Unterricht wieder aufnehmen konnte. Seit 1830 geht er an die Verfassung seines grossen sechsbändigen Werkes, des *„Cours de philosophie positive"*, das ihn volle zwölf Jahre in Anspruch nehmen sollte. Inzwischen bessert sich aber seine materielle Lage, es gelingt ihm,

Digitized by Google

die Stellen eines Repetitors und Examinators an der polytechnischen Schule zu erhalten, was ihm zusammen mit einer Professur an einem Privatinstitut ermöglicht, einigermassen sorgenfrei zu leben.

Sein innigster Wunsch jedoch — die Professur am Polytechnikum — bleibt ihm durch verschiedene Intrigen dauernd versagt und in seiner tiefsten Erbitterung darüber, schreibt er jene berühmte „Préface" zum sechsten Band des „Cours", wo er die Organisation der polytechnischen Schule öffentlich anklagt und insultiert; er wird daraufhin selbstverständlich seiner Stellungen verlustig, und nun beginnt für ihn die schwere Zeit der materiellen Not, destomehr, da er sich verflichtet hatte, seiner Frau, von der er sich nach vielen Jahren unglücklichen Zusammenlebens getrennt hatte, eine jährliche Pension auszuzahlen; seit 1848 lebt er hauptsächlich aus dem Subsidium, das ihm die Anhänger seiner Doktrin, durch die Vermittlung *John St. Mills* zukommen liessen. In das Jahr 1845 fällt aber noch Comtes Bekanntschaft mit Madame Clotilde de Vaux, die für sein ganzes weiteres Leben von grosser Bedeutung werden sollte; sie stirbt aber ein Jahr darauf und Comtes Schmerz über diesen Verlust ist ungeheuer.

1851—54 erscheint das zweite grosse Werk Comtes, das *„Système de politique positive"* und zwischen ihrem zweiten und dritten Band sein *„Catéchisme positiviste"*. 1856 publiziert Comte den ersten Band einer neuen Serie, betitelt: *„Synthèse subjective"*.

Am 5. September 1857 ist A. Comte gestorben.

Es ist bereits aus den „Opuscules" zu ersehen, dass Comte mit 22 Jahren im Besitze eines vollständigen Planes für seine Lebensarbeit gewesen war, und dass seine Hauptgedanken bereits damals vollständig entwickelt waren. Er hat deswegen vollständig recht, wenn er einmal sagt, dass der *„Cours de philosophie positive"* nur *die philosophische* Grundlegung seiner Theorien, die *„Politique positive"* dagegen, als *ihre Ausgestaltung und Anwendung sein Hauptwerk bedeuten werde.* Comte *bleibt sich sein ganzes Leben konsequent* und es handelt sich ihm, ähnlich wie St. Simon, um eine *politisch-moralische Reorganisation der Gesellschaften,* welche aber nach Comte *nur* durch die *Reorganisation der Ideen* zu erreichen sei. Denn dass die politische und moralische Krise der heutigen Gesellschaft einzig und allein auf die herrschende intellektuelle Anarchie, d. h. den Mangel an gemeinsamen und umfassenden wissenschaftlichen Ideen zurückzuführen ist, steht für Comte ausser jedem Zweifel.

Für uns nun, die wir zu unserem Problem die Entwicklung und den Fortschritt bei Comte uns gewählt haben, kommt nur sein theoretisches Werk, nämlich der „Cours de philosophie positive“ in Betracht. St. Simon hat. wie wir bereits oben gesehen haben, als oberste positive Wissenschaft die *Physiologie* hingestellt und sah in der Politik nur ihre praktische Anwendung, also nur eine Kunst; Comte geht über ihn hinaus und fordert die Schöpfung einer neuen positiven *Wissenschaft*, nämlich *der sozialen Physik,* oder wie es später heisst: *Soziologie.*

III. Kapitel.

Auguste Comtes Lehre vom Fortschritt oder soziale Dynamik.

Als erste und wichtigste Voraussetzung jedes Positivismus gilt das Gesetz von der Unabänderlichkeit der Naturgesetze.[1] Es gibt drei Kriterien der Positivität: *die Unterordnung der Einbildung* unter *die Vernunft,* das *Vordrängen des Prinzips der Relativität* an Stelle des Begriffs des Absoluten und das *Prinzip der wissenschaftlichen Voraussicht.* Der positive Geist ist von Anfang an dem Menschen gegeben — wir werden später sehen, dass es überhaupt keine Neukreierungen gibt — er konnte aber seiner Natur gemäss erst langsam und viel später vordrängen und zur Geltung kommen. Die positive Philosophie hat in ihrer graduellen Entwicklung, ganz speziell während der letzten drei Jahrhunderten, die vollständige Reorganisation der verschiedenen vorangegangenen menschlichen Konzeptionen bewirkt, trotzdem man von ihnen, ähnlich wie heute von den sozialen Ideen, angenommen hat, dass sie zur ewigen Stabilität verurteilt sind. Die Astronomie, Physik, Chemie und Biologie sind bereits aus ihrem theologisch-metaphysischem Stadium herausgetreten und steuern ihrer mehr oder weniger vollständigen Positivität zu; nur die soziale *Physik oder Soziologie* harrt erst ihrer positiven Vollendung. Es ist dies nicht so zu verstehen, als ob bis jetzt keine Versuche in dieser Richtung gemacht worden wären; man hat mehrmals Anlauf dazu genommen. Die Versuche scheiterten und mussten es auch notgedrungen so lange man die Soziologie isoliert, von allen vorangegangenen Wissenschaften unabhängig, betrachten wollte. Das Gesetz der „échelle encyclopédique", das Prinzip der „Hierarchie der Wissenschaften" nach dem Grade ihrer Allgemeinheit, wird eben erst jetzt eingeführt, und es erklärt das relativ späte Erscheinen der Soziologie als Wissenschaft damit, dass die sozialen Phänomene, die ihrer Natur nach komplizierter, spezialisierter und

[1] „Cours de Philosophie positive", Band IV, S. 498 u. folgende.

persönlicher sind als alle anderen zu ihrer Erklärung die Positivität aller anderen Wissenschaften in ihren Resultaten, ebenso wie in ihren Methoden voraussetzen, und auf diese Weise den letzten Platz in der „échelle" einnehmen müssen. Die soziologischen Studien erfordern aber auch, wenn man sie positiv und mit Erfolg betreiben will, eine dementsprechende Vorbereitung, welche nicht nur darin besteht, dass man die verschiedenen Teile (organische und unorganische) der Naturwissenschaften überhaupt studiert, sondern, dass wir darin die Reihenfolge der „Hierarchie der Wissenschaften" befolgen, und auf diese Weise die individuelle Entwicklung der allgemeinen konform halten, d. h. vom Studium einfacher Phänomene stufenweise zu den komplizierten und komplizierteren aufsteigen. Dieses rationelle Vorgehen wird uns vor jedem Rückfall in leere, erfolglose Spekulationen schützen und uns die Sicherheit verleihen, mit der wir uns auf den neuen, überaus schwierigen und komplizierten Bahnen bewegen können. Die Soziologie ist von allen vorangegangenen Wissenschaften abhängig und diese Tatsache in ihrem ganzen Umfang ist heute kaum noch anzutasten; denn die Soziologie muss, ehe sie an die Erforschung der *Gesetze der sozialen Entwicklung* herangeht — und dies ist ja ihre vornehmste Aufgabe — notgedrungen den Träger, ebenso wie das Milieu dieser Entwicklung kennen lernen, und zu diesem Zwecke muss sie sich an die organische, ebenso wie unorganische Philosophie um Aufklärungen wenden. Ihre notwendige Voraussetzung bildet die Annahme der sozialen Einheit der Masse der menschlichen Gattung in ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, deren verschiedene individuelle und soziale Organe, durch intime und allgemeine Solidarität miteinander verbunden, nach bestimmter Art und Grad zur allgemeinen Entwicklung der Menschheit beitragen (im Anschluss an *Pascal*). Auf diese Weise führt die Soziologie, wie jede andere reale Wissenschaft zur rationellen Voraussehung der Ereignisse und dient zur Basis für die politische Kunst. Aber auch die *Methode* der ihr voranstehenden Wissenschaften darf sich die Soziologie zunutze ziehen, nämlich die Beobachtung, das Experiment und die vergleichende Methode; allein sie selber bringt noch einen neuen ihr eigenen Forschungsmodus hinzu, nämlich die *historische Methode,* die im rationellen Gebrauch der sozialen Serien besteht, d. h. „dans une appréciation successive des divers états de l'humanité", die aber auch auf alle anderen Arten wissenschaftlicher Spekulationen angewandt, äusserst fruchtbar wirken

Digitized by Google

wird. Die Kenntnis der Vergangenheit der Geschichte jeder einzelnen Wissenschaft ebenso wie der allgemeinen Entwicklung der Menschheit — und diese beiden dürfen ihrerseits *nie* von einander getrennt betrachtet werden — wird uns die „prévision rationelle" der verschiedenen wissenschaftlichen Entdeckungen ermöglichen. Man darf es natürlich nicht wörtlich nehmen; es handelt sich hier nicht und kann sich kaum darum handeln von der „prévision historique" präzise Bestimmungen zu erhalten: es genügt, wenn sie uns vorläufige Angaben über den allgemeinen Sinn der unmittelbar bevorstehenden Fortschritte liefert, damit wir auf diese Weise die häufig unnütze Verschwendung der Kräfte in erfolglosen Versuchen vermeiden können.

Die soziologischen Phänomene können von zwei Punkten aus betrachtet werden: vom *statischen* und *dynamischen,* und dies hängt davon ab, ob man die Existenzbedingungen der Gesellschaft oder die Gesetze ihrer kontinuierlichen Bewegung betrachten will. Dieses Einteilungsprinzip ist — im Anschluss an Blainville — aus der Biologie direkt übernommen, wo die Unterscheidung zwischen Organisation und Leben, ebenso wie auch die Vergleichung miteinander mit Erfolg angewendet wurde, und dieser wissenschaftliche Dualismus entspricht den beiden politischen Begriffen der Ordnung und des Fortschritts, welche letztere nunmehr auf diese Weise dem allgemeinen Gebiet der öffentlichen Vernunft einverleibt werden. Was nun die *Statik* anbelangt, so scheint ihr philosophisches Prinzip in dem allgemeinen Begriff des „consensus universel", der sämtliche Phänomene lebendiger Körper charakterisiert und im sozialen Leben notwendigerweise am stärksten zur Geltung kommt, zu bestehen. Consensus, Solidarität, bedeutet Verknüpfung, Harmonie des Ganzen mit den Teilen und der Teile untereinander und wir sehen daraus, wie gefährlich und absolut fruchtlos es, ist soziale Erscheinungen isoliert, aus dem Ganzen herausgegriffen, wie es leider bis jetzt häufig der Fall war, betrachten zu wollen. Die soziale *Statik* unterscheidet ihrerseits drei Betrachtungsweisen, nämlich in bezug auf das *Individuum*, die *Familie* und die *Gesellschaft,* wobei das individuelle Leben charakterisiert ist durch die Uebermacht der *persönlichen* Instinkte, das Familien — der *sympathischen* Instinkte und das soziale — durch die *intellektuellen* Einflüsse: jede dieser drei Hauptbedingungen der sozialen Existenz ist die Vorbereitungsstufe für die nachfolgende und es zeigt sich hier wieder, wie das natürliche

„enchaînement“ dem logischen entspricht. Daran knüpft sich aber auch die *moralische* Koordination, indem wir dabei zuerst die persönliche Moral, dann die häusliche und endlich die soziale kennen lernten.

Wenn nun die soziale Statik auch die notwendige Basis der Soziologie ausmacht, so ist doch ihr weit wichtigster Teil die *soziale Dynamik,* die durch ihr *Hauptpostulat des allgemeinen Fortschritts* der Soziologie ihren eigenen Charakter verleiht. Schon die gewöhnliche Beobachtung individuellen Lebens, ungeachtet seiner Kürze, zeigt uns unwillkürlich Veränderungen im sozialen Zustand, und die langsame, graduelle und fortlaufende Anhäufung dieser sukzessiven Veränderungen bedeutet die *soziale Bewegung.* Die Aufgabe der sozialen Dynamik besteht darin, jeden dieser sukzessiven Zustände in der sozialen Bewegung als das Resultat vorangegangener und Ursache folgender zu betrachten und die *Gesetze* dieser Kontinuität oder Sukzession aufzudecken. Diese Gesetzmässigkeit des sozialen Geschehens wird aber noch stark bestritten von theologischer und metaphysischer Seite, welche ihres Einflusses auf allen anderen Gebieten des menschlichen Wissens bereits verlustig, nur noch beim Studium der sozialen Phänomene ihre Stimme erheben und erheben möchten. Nun gilt es für den positiven Geist den letzten Kampf mit seinem Gegner aufzunehmen und auch das soziale Gebiet von seinem Einflusse zu befreien, und dazu dient ihm die Konzeption der *unabänderlichen* Naturgesetze, denen die soziale Bewegung notwendigerweise unterworfen sein mag.

Die Menschheit entwickelt sich nun durch den Lauf ihrer Zivilisation in ihren *höchsten Fähigkeiten,* physisch, moralisch, intellektuell und politisch, d. h. dass diese Fähigkeiten, zwar immer vorhanden, aber verhältnismässig eingeschlummert, nunmehr durch zunehmende Uebung langsam und dann immer kräftiger, selbstverständlich aber innerhalb der Grenzen des menschlichen Organismus, hervortreten. Es taucht nun die überaus wichtige Frage auf, ob denn diese Entwicklung als eine wirkliche Verbesserung, ein Fortschritt aufgefasst werden darf. Comte meint zwar, dass wenn man streng wissenschaftlich vorgehen wollte, könnte man es bei dem blossen Begriff der Entwicklung bleiben lassen, destomehr, da er am treffendsten die graduelle Entfaltung der ursprünglich vorhandenen Kräfte charakterisiert und von jeder *Neukreiirung* vollständig absieht. Wenn man aber bei dieser Entwicklung die gesamte Menschheit

Digitized by Google

— statt einzelner Völker — in Betracht zieht, ebenso wie die notwendigen und speziellen Grenzen dieser Entwicklung stets im Auge behält, so kann man ruhig von einer steigenden Verbesserung, *einem Fortschritt* sprechen und dies nämlich in doppelter Hinsicht, einmal in betreff der allgemeinen Lage der Menschen, und dies wird am besten durch die stete Zunahme der Bevölkerungszahl auf der ganzen Welt illustriert, und zweitens, was die natürlichen Fähigkeiten der Menschen anbelangt — und auf dies letztere bezieht sich eigentlich der Begriff des Fortschritts — und dies beweist *die These Lamarks* wonach der gleichartigen und andauernden Uebung die Kraft beigemessen wird, in jedem tierischen Organismus überhaupt und dem menschlichen ganz speziell, eine organische Vervollkommnung, die nur beim langen Beharren in der Rasse fixiert werden kann, hervorzurufen. Dies ist auch bei der am wenigsten angefochtenen und gehemmten *intellektuellen Entwicklung* der Menschen, die auch deswegen zum Führer der gesamten Entwicklung gedient hat, ohne weiteres zu sehen: es genügt dazu, wenn man die laufende Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes von dem primitiven Gedanken eines Tales bis zu den Konzeptionen eines Lagrange und Bichat verfolgt. Da nun der wirkliche Fortschritt von der natürlichen Entwicklung der Menschheit abhängig ist, so ist er in jeder Epoche *der adäquate* Ausdruck der sozialen Gesamtsituation, und auch das *Genie* bedeutet nichts anderes, als eines der Organe, vielleicht das geeignetste, um diese Situation auf eine zusammenfassende, charakteristische Formel zu bringen. Der Weg der Zivilisation ist kein gradliniger, er vollzieht sich eher in einer Serie ungleicher und veränderlicher Oszillationen um eine mittlere Bewegung, welche vorherrschen will und deren Kenntnis die Regulierung dieser Bewegung im voraus ermöglichen und die oftmals scharfen Krisen abkürzen wird. Keinesfalls handelt es sich bei den sozialen Phänomenen, noch viel weniger, als bei den anderen um ihre Beherrschung oder willkürliche Herbeiführung, sondern einzig und allein um *eine Modifikation der natürlichen* Entwicklung, wozu aber allerdings die Kenntnis ihrer allgemeinen Gesetze erforderlich ist.

Der Gesamtcharakter der sozialen Evolution zeigt deutlich, dass sie nur den letzten Ausdruck der allgemeinen, durch das ganze organische Reich gehenden Progression bedeutet, und dass sie die im Vergleich mit dieser organischen Welt hervorstechendsten und charakteristischsten Merkmale und Fähigkeiten der Menschen immer

mehr hervortreten lässt. Die Analyse unserer allgemeinen Fortschritte zeigt uns deutlich, dass die höchsten und edelsten unter ihnen, so die intellektuellen und moralischen sich fortwährend im Zustand der relativen Entwicklung befinden, und immer mehr unser gesamtes Leben beherrschen, *ohne je* die absolute Höhe zu erreichen, was ja bei der Unabänderlichkeit der menschlichen Veranlagung für absolut unmöglich von vornherein betrachtet werden muss. In unserer sozialen Kindheit sind es allerdings in erster Reihe die *materiellen Instinkte,* die im sozialen Leben fast ausschliesslich überwiegen und die sogar den sexuellen Instinkt in strenger Abhängigkeit halten, und neben ihnen sind es noch die Hass- und Rachegefühle — die „affections domestiques" kommen erst viel später — für die die Menschen in jenem frühen Stadium zugänglich sind. Der Aufschwung der Zivilisation nun entwickelt unsere edelsten Neigungen und generösesten Gefühle, die als notwendige Basis der menschlichen Assoziationen die vornehmste Pflege in ihnen geniessen. In dem Masse auch, als die materiellen Bedürfnisse ihre immer leichtere Befriedigung gefunden haben und dem Menschen grössere Sicherheit gewähren, treten auch die intellektuellen Fähigkeiten und Bedürfnisse immer mehr hervor: der Einfluss der Vernunft auf das menschliche Handeln, wie es in dem Prinzip der rationellen Voraussicht gipfelt, wird immer grösser und grösser. Die individuelle Entwicklung wiederholt alle diese Phasen der allgemeinen, nur in einer weit schnelleren Reihenfolge und der gemeinsame Sinn der beiden besteht in der *Identifizierung der Interessen der Persönlichkeit mit denen der ganzen Gattung*, indem man die Befriedigung der persönlichen Instinkte der Ausübung der sozialen unterwirft und unsere Leidenschaften durch die Vernunft zu beherrschen lernt. Demnach ist die Entwicklung eine zweifache, eine *natürliche* und eine *künstliche*. Natürlich ist sie, insofern sie unsere spezifisch menschlichen Fähigkeiten hervortreten lässt; und künstlich, insofern sie darauf ausgeht, unseren ursprünglich schwächsten Fähigkeiten die dominierende Rolle im sozialen Leben zu erteilen. Das *Tempo* der sozialen Entwicklung ist in erster Reihe von natürlichen Ursachen, d. h. dem menschlichen Organismus und dem Milieu seiner Entwicklung (Rasse, Klima) abhängig; allein die Unabänderlichkeit dieser Bedingungen, die Unmöglichkeit ihrer Herrschaft aufzuheben und sie voll zu überblicken, erlaubt uns nicht, ihre ganze Bedeutung exakt zu durchmessen, wenn wir auch ihren fördernden oder hemmenden Einfluss a priori annehmen müssen. Zu den

Digitized by Google

sekundären Ursachen, die auf die Schnelligkeit der Entwicklung einwirken, gehört zuerst die Durchschnittsdauer des menschlichen Lebens, die allerdings, wenn sie fördernd wirken soll, weder zu kurz aber auch nicht zu lang bemessen werden soll. Aber der soziale Fortschritt basiert notgedrungen auf dem Tod, d. h. auch der kontinuierlichen, genügend raschen Erneuerung der Agenten der allgemeinen Bewegung.[1] In zweiter Reihe kommt hier das *natürliche Wachstum* der Bevölkerung in Betracht, nicht als absoluter Zuwachs der Zahl der Individuen, sondern als ihr *intensiverer Wettstreit* auf einem gegebenem Gebiet („concours plus Intense sur un espace donné"), wodurch alle moralischen und intellektuellen Kräfte aufs äusserste angespannt werden müssen. Selbstverständlich würde diese Kondensierung und Schnelligkeit der sozialen Bewegung in dem Augenblicke aufhören *fördernd* zu wirken, wenn sie einen bestimmten Grad durchschreiten wollte und so zum Beispiel die Gefahr der unausreichenden Nahrungsmittelversorgung heraufbeschwören wollte. Ungeachtet der Uebertreibungen von *Malthus* ist bis jetzt noch keine Spur dieser Gefahr vorhanden, aber sollte sie auch einmal kommen, so wird uns die genauere Kenntnis der menschlichen Natur und der sozialen Gesetze zweifelsohne Mittel in die Hand geben, ihr zu widerstehen. Es muss endlich noch einer dritten Macht auf die Schnelligkeit der Entwicklung einzuwirken hier Erwähnung getan werden, wenn man ihr auch nicht die Wichtigkeit beimisst, die ihr *Georges Levy* zugestanden hat. Es ist dies nämlich „l'ennui", ein Missbehagen, eine Unruhe im Menschen, die aus der Disharmonie herausfliesst, welche zwischen dem Bedürfnis nach vollständiger Betätigung und der mangelnden Gelegenheit sie auszuüben besteht. Da dies aber erst für ein späteres Zivilisationsstadium in Betracht kommen kann — Kinder und Wilde langweilen sich nie, wenn sie sich nur physisch betätigen können — so ist, wie gesagt, diesem allerdings sonst fortschrittsfördernden Mittel, keine allzu grosse Bedeutung beizulegen.

Wir haben bereits in der sozialen Statik die Wichtigkeit der Solidarität ihrer einzelnen Elemente untereinander hervorgehoben: diese Solidarität ist aber noch weit wichtiger in der sozialen Dynamik, wo die partiellen Fortschritte nur dann auch Fortschritte bedeuten, wenn sie miteinander in einer beständigen Harmonie bleiben. Un-

[1] Anders als bei Condorcet.

geachtet dessen, muss es aber *eine Art* dieser allgemeinen Fortschritte geben, welche natürlicherweise allen anderen überlegen sind und ihnen Anstoss verleihen, und wenn wir uns nach diesem sozialen Element umschauen, dem diese führende Rolle in der Gesamtentwicklung zuerkannt werden kann, so sehen wir, dass es die *intellektuelle Entwicklung* ist, wenn sie auch ursprünglich die schwächste und unselbstständigste war und ihren Anstoss von den Gefühlen und Leidenschaften erst erhalten musste. Es ist dies der wachsenden Einwirkung der Intelligenz auf das Verhalten des Menschen und der Gesellschaft zu verdanken, wenn die graduelle Bewegung der menschlichen Gattung den Charakter einer „consistante régularité" und „persévérante continuité" erhalten konnte, — Eigenschaften, die sie turmhoch über die Tiere gestellt haben. Die Geschichte der Gesellschaft ist auf diese Weise charakterisiert durch die Geschichte des menschlichen Geistes und innerhalb diesem durch die *Geschichte der Philosophie,* als ihren allgemeinsten, abstraktesten, unseren höchsten geistigen Fähigkeiten am meisten entsprechenden Teil. Wir haben bereits oben erwähnt, dass die verschiedenen Seiten der sozialen Entwicklung in einer direkten und fortdauernden „Connexité" sich miteinander befinden, und deswegen braucht man keine Angst zu haben durch die Wahl einer einzigen zur Erklärung des Ganzen, ganz speziell, wenn es wirklich das Charakteristischste ist, den Vorwurf der Einseitigkeit zu verdienen, umsomehr, als man die notwendige Einheit nicht aus dem Auge lässt und auch sonst häufig Vergleiche mit anderen Gebieten vollzieht. Und wenn nun die allgemeinen Gesetze der Entwicklung, die wir aus der isolierten Beobachtung der intellektuellen Entwicklung der Menschheit erhalten haben, sich mit denen vollständig decken werden, die wir aus ihrer materiellen Entwicklung abstrahieren werden, so muss dies als der beste Beweis dafür gelten, dass unsere historische Analysis auch der Vermittlungs- und Uebergangsstadien das Richtige treffen wird.

Somit wären wir am Ende unserer allgemeinen Betrachtungen über die soziale Dynamik angelangt, und wenden uns ihrer prinzipiellen und wichtigsten Konzeption zu, nämlich den *Gesetzen der Entwicklung* des menschlichen Geistes. Das wahre Prinzip dieser Entwicklung besteht in dem bereits 1822 von Comte entdeckten *Gesetze der drei Stadien,* wonach der menschliche Geist konstant und notwendig in jeder Art von Spekulationen zuerst *theologisch* anfängt, dann vorübergehend *metaphysisch* ist, um endgültig *positiv*

Digitized by Google

zu werden. Siebzehn Jahre angestrengten Denkens über diese Frage, sagt Comte, ebenso wie ihre Verifizierung durch alle ihm zur Verfügung stehenden Forschungsmethoden, erlauben ihm, ohne jedes wissenschaftliche Schwanken, die absolute Richtigkeit dieses Gesetzes zu behaupten, umsomehr, als die einzigen Einwände, die dieses Gesetz bis jetzt erfahren hat, allein seine *universelle* Geltung anbelangen, d. h., dass es nur an diesen Phänomenen bestritten wurde, wo es noch nicht verwirklicht werden konnte. Dies war bis jetzt der Fall bei den sozialen Phänomenen, die aber nunmehr endlich in diesem Werke („Cours") in ihr positives Stadium eintreten sollen. Der menschliche Geist konnte nicht gleich positiv, d. h. mit auf Beobachtungen basierten Konzeptionen, anfangen, denn damit diese Beobachtungen eine wirklich rationelle Erfahrung ausmachen, müssen sie irgend eine, wenn noch so hypothetische, Theorie voraussetzen. Wir sehen also den menschlichen Geist in einem circulus vitiotus gefangen genommen: er braucht einerseits Beobachtungen, um zu wissenschaftlichen Konzeptionen zu gelangen, anderseits aber müssen die Beobachtungen selber von einer Theorie getragen werden. Dem hilft nun in der glücklichsten und natürlichsten Weise der dem Menschen ursprünglich gegebene *theologische* Geist ab, indem er notwendigerweise im Individuum, ebenso wie in der Gattung, den Aufschwung der Einbildung demjenigen der Beobachtung voranschreiten lässt. Der Mensch kennt ursprünglich nur sich selbst und projiziert diese seine Einheit notgedrungen auf die Aussenwelt hinaus [1] und betrachtet diese Aussenwelt als ihm absolut untergeordnet. Nun erklärt die theologische Philosophie die äusseren Erscheinungen und ihre Ursachen aus der Analogie mit dem menschlichen Leben heraus, indem sie sie entweder direkt beseelt, oder sie in Abhängigkeit setzt von übersinnlichen Kräften, die als unsichtbare Welt der sichtbaren gegenübersteht und sie in souveräner Art regiert. Die Zahl dieser herrschenden Kräfte kann selbstverständlich vermehrt und ihre Wirkungssphäre erweitert werden, und dies geschieht auch in dem Masse, wie sich neue Naturrätsel einstellen und nach Erklärung rufen. Dass diese theologische Philosophie uns heute nur ein mitleidiges Lächeln abgewinnen kann, ist selbstverständlich; wir müssen aber ohne weiteres ihren vollen Wert für das erste Erwecken, ebenso

[1] Die Behauptung der Schwierigkeit des Erkennens des eigenen Ichs kommt für ein bedeutend späteres Entwicklungsstadium der Menschen in Betracht, sagt Comte.

wie Lenken unserer intellektuellen Tätigkeit überhaupt, ohne die sie wahrscheinlich nie aus ihrer Erstarrung zum Leben erwacht wäre, anerkennen. Ueberhaupt scheint die Natur der Probleme der Natur ihrer Methoden konform zu sein, und beide zeigen hier die theologische Philosophie als das erste notwendige Stadium im Kindheitsalter der menschlichen Vernunft.

Abgesehen aber von der intellektuellen Wirkung, war sie auch am besten dazu angetan, unseren *moralischen* Mut zu beleben und zu stützen, indem sie dem Menschen das Gefühl seiner Ueberlegenheit und ein Vertrauen zu seiner Macht die Aussenwelt zu beherrschen, einzuflössen verstand; selbstverständlich nicht im direkten Sinne, denn da war die menschliche Ohnmacht den Ereignissen gegenüber doch zu evident, aber dafür durch das Medium jener ideellen Mächte, von denen es nur galt, durch entsprechende Bitten sich ihre Hilfe zu sichern. Die *soziale Bestimmung* der theologischen Philosophie offenbart sich in zweifacher Art: einmal durch die *Gründung der Gesellschaft* überhaupt; dann zweitens durch die Hervorbringung einer *speziellen spekulativen* Kaste. Was den ersten Punkt betrifft, so sehen wir hier die Menschheit auf dem *politischen,* wie bereits früher auf dem intellektuellen Gebiete, in ein *circulus vitiosus* eingeschlossen, der darin besteht, dass jede Gesellschaft, jede soziale Organisation, ein System gemeinsamer Ideen notwendig voraussetzen muss, und dass anderseits der menschliche Geist seine Tätigkeit erst *durch* und *in* der sozialen Organisation selber entfalten kann. Die theologische Philosophie zeigt auch hier ihre glücklichen natürlichen Fähigkeiten; indem sie zuerst imstande ist, die erste intellektuelle Gemeinschaft zu bieten, wird sie natürlicherweise zur alleinigen Führerin der ersten sozialen Organisation. Innerhalb nun dieser konstituiert sie gleich eine spezielle, nur der spekulativen Tätigkeit sich widmende Gesellschaftsklasse, nämlich die *Priesterkaste,* und vollzieht auf diese Weise eine Art von erster Trennung zwischen Theorie und Praxis, einer Trennung, die in diesem Frühstadium der menschlichen Entwicklung kaum auf eine andere Weise hätte erreicht werden können. Diese Verdienste der theologischen Klassen dürfen nicht vergessen werden, wenn sie uns auch heute in ihrer Altersschwäche nur noch das Bild einer mehr oder weniger vollständigen geistigen Lethargie bieten; denn so sehr die theologische Philosophie den Bedürfnissen des primitiven Kulturzustandes angepasst war, so wenig genügt sie allerdings den vorgeschrittenen, wenn sie überhaupt nicht direkt als fortschrittsfeindlich angesehen werden darf.

Digitized by Google

Der *positive Geist* aber, der immer auf die Bereicherung unserer reellen Kenntnisse ausgeht, ist seiner Natur nach *durchaus fortschrittlich* und, in dem Masse, als unsere Beobachtungen sich erweitern und verallgemeinern, gelangt er nicht nur zu der Konzeption der Naturgesetze, die ja eigentlich für die einfachen, gewöhnlichen Phänomene auch von der theologischen Philosophie nicht gut geleugnet werden konnte — Adam Smith hat die glückliche Beobachtung gemacht, dass es niemals einen Gott für die Schwere gegeben hat — sondern überträgt diese Konzeption auch auf alle andere Erscheinungsgebiete. Der positive Geist ist demnach dem Menschen ebenso ursprünglich gegeben, wie der theologische — wir wissen, dass es nach Comte im Leben keine Kreation gibt —, nur dass er einer höheren Entwicklungsstufe bedurfte, um zur Entfaltung zu gelangen. Er ist also ebenso notwendig, wie der theologische und wir brauchen nur die Biologie zu befragen, — und dies müssen wir bei diesen theoretischen Auseinandersetzungen oftmals tun —, um zu erfahren, dass die Entwicklung der menschlichen Gattung, ähnlich wie des Individuums, zuerst *allen* Fähigkeiten des Menschen vorläufigen Spielraum verschafft, um dann endgültig der *Vernunft* allein die herrschende Rolle zu erteilen und ihr die Einbildung zu unterordnen. Die positive Philosophie hat eine doppelte Bestimmung, je nachdem die von ihr entwickelten rationellen Mittel dazu dienen, die natürlichen Ereignisse *vorauszusehen* oder sie durch unsere Intervention zu *modifizieren;* wir sehen nunmehr, in was für einem schroffen Gegensatz sie sich zur theologischen Philosophie, die darin nur eine Gotteslästerung und Gottes Machteinschränkung erblicken konnte, befinden musste. Beide Philosophien bekämpfen sich aufs heftigste, ohne je zu einer Aussöhnung kommen zu können, und auch die Annahme einer ihren eigenen Gesetzen gehorchenden Vorsehung, zu der der Katholizismus gegriffen hat, bildet einen Kompromiss, eine Konzession seitens der Theologen, die aber auch nur den Beweis des Verfalls bedeutet.

Das Gesetz der Entwicklung kennt aber keine Sprünge, keine Aufeinanderfolge der Extremen und wir sehen zwischen dem theologischen und positiven Stadium einen notwendigen Uebergang, das *metaphysische Stadium,* dessen hauptsächliche intellektuelle Bestimmung es bildet, unsere spekulative Tätigkeit so lange zu unterstützen, bis der absterbende Theologismus dem immer mehr um sich greifenden Positivismus endgültig den Platz räumt. Dieser zweideutige Charakter

dieser Philosophie, ihre dementsprechende grosse Elastizität machen sie jeder organischen Arbeit unfähig, ermöglichen es ihr aber anderseits vorzüglich, jeder rationellen Diskussion zu entschlüpfen und auf diese Weise ihre Existenz zu verlängern.

So stellt sich uns nun die Entwicklung der Menschheit im „odre spirituel“ dar, aber es gibt noch einen „ordre temporel“, von dem wir bereits wissen, dass er mit dem ersten in Analogie und vollständiger Korrespondenz sich befinden muss. Wenn wir nun daraufhin die Entwicklung der menschlichen Gattung, ebenso wie des Individuums beobachten, so sehen wir, dass der Mensch ursprünglich jeder regelmässigen Tätigkeit überhaupt feindlich gegenüber steht: deswegen war das *kriegerische Leben* am besten dazu angepasst, ihm nicht nur die nötigen Subsistenzmittel zu verschaffen, sondern ihm auch die ersten Begriffe der Ordnung und der Disziplin beizubringen. Der militärische Geist war es auch, der die einzeln lebenden Familien in mehr oder weniger lose Verbindungen zusammengebracht und auf diese Weise eine Arbeitsteilung hervorgerufen hat, ohne die man sich die Fortschritte der Industrie gar nicht denken könnte.

Die ersten politischen Assoziationen standen notgedrungen unter der Herrschaft des militärischen Geistes und seinem Einflusse verdanken wir auch ihre rasche Entwicklung; anderseits aber war die grosse Expansion nötig, um die menschliche Industrie zu fördern, d. h. das kriegerische Leben aufzuheben. Und nun haben wir hier einen *circulus vitiosus*, wie wir ihn bereits oben in der geistigen Entwicklung kennen gelernt haben: die beiden Pole der materiellen Entwicklung, der militärische und der industrielle Geist, setzen sich gegenseitig voraus. Aber auch hier sehen wir die überaus glückliche Lösung: der militärische Geist hat nur eine Vorbereitungsrolle, so lange der industrielle noch nicht stark genug ist; seine Zwecke sind beschränkt und dürfen in dem Augenblicke als erreicht angesehen werden, wo der grösste Teil der zivilisierten Welt unter *eine* politische Herrschaft gebracht werden konnte, wie es bei den sukzessiven Welteroberungen Roms z. B. der Fall war: Von diesem Moment an nimmt der militärische Geist, als seines Inhalts beraubt, ab, und der industrielle seinerseits übernimmt die Herrschaft, wozu er sich um so besser eignet, als er allen Völkern, ebenso wie allen Individuen, *dasselbe Recht* auf industrielle Tätigkeit verleiht, was bei der militärischen Tätigkeit nicht gut möglich war. Aber auch hier vollzieht sich der Uebergang

Digitized by Google

zwischen den beiden Extremen nicht ohne ein Uebergangsstadium, das der *defensiven* militärischen Tätigkeit, die im Unterschied von der offensiven, dem „instinct producteur“ unterworfen und von den „légistes“ beherrscht wird.

Diese beiden Entwicklungsreihen des „ordre spirituel“ und des „ordre temporel“ stehen aber miteinander in einer noch intimeren Verwandtschaft, als es auf den ersten Blick scheinen wollte: es herrscht nämlich noch ein direkter Zusammenhang zwischen dem theologischen Geist und dem militärischen, dem wissenschaftlichen und dem industriellen, und zwischen den Metaphysikern und Legisten. So verträgt sich der militärische Geist nicht mit dem wissenschaftlichen des Postulats der freien Diskussion wegen; er hätte aber seine hohe soziale Bestimmung nie erfüllen können, wenn er sich nicht auf eine genügende *theologische* Weihe hätte stützen dürfen, was am besten daraus zu ersehen ist, dass er seinen Höhepunkt dann erreichte, als die beiden Gewalten in einer Person konzentriert waren. Der theologische Geist ist aber auch industriefeindlich, der wissenschaftliche dagegen ist mit dem industriellen in engster Verbindung, denn einerseits sind es die reellen Kenntnisse der Naturgesetze, die die Herrschaft der Menschen über die Aussenwelt bedingen, anderseits ist es aber die politische Macht des industriellen Geistes, die der Wissenschaft hilft gegen die Religion anzukämpfen.

Wir sind nun mit unserer Darstellung der sozialen Entwicklungsgesetze im Comteschen System zu Ende und wenn wir uns nun der darauffolgenden historischen Demonstration zuwenden, so geschieht es nur, um in äusserst knapper Wiedergabe einige Einzelheiten, die uns zur besseren Illustrierung der geschilderten Gesetze notwendig erscheinen, zu bringen.

Das erste theologische Stadium zerfällt in drei Phasen: die fetischistische, polytheistische und monotheistische. Am Anfang war der reine Fetischismus und nicht der Polytheismus, oder gar *rein* materielles Leben (woher sollte denn das geistige Prinzip auf einmal kommen?), wie es häufig irrtümlicherweise angenommen wurde. Der Fetischismus beseelt und belebt die ganze Natur mit einem den Menschen ähnlichen Leben; in diesem seinem ersten Stadium ist seine philosophische ebenso, wie soziale Bedeutung minderwärtig, dagegen die ästhetische und industrielle viel wichtiger. Die schönen Künste sind fast alle auf dieses Frühstadium der menschlichen

Entwicklung, wo das Gefühl über die Vernunft herrschte, bereits zurückführbar, und die äussere Tätigkeit der Menschen weist hier den Gebrauch von Feuer, mechanischen Kräften, angehender Münze und Pflanzenzucht. Diese Religion mit ihren Hausgöttern bindet den Menschen an die Heimatscholle, führt ihn zum Ackerbau und dadurch zur Astrolatrie — einem späteren Stadium des Fetischismus — dessen grosse soziale Bedeutung in der Bildung einer speziellen Priesterschaft besteht. Die Astrolatrie bedeutet nun den Uebergang zum *Polytheismus*, der wichtigsten und längsten aller religiösen Phasen, wenn er auch im Vergleich mit dem Fetischismus eher schon als eine Abnahme des religiösen Geistes aufgefasst werden kann. Seine intellektuelle Bedeutung ist nicht auf allen Gebieten die gleiche: er steht *ästhetisch* hinter der des Fetischismus zurück, trotzdem er der Aufschwung der Einbildung direkt und indirekt fördert; seine *wissenschaftliche* Bedeutung ist aber um so grösser: der Schritt vom Fetischismus zum Polytheismus, der sich in der Schaffung der Götter offenbart, ist die erste wahrhaft spekulative Tat des menschlichen Geistes, und in der theologischen Wahrsagung sehen wir die ersten Spuren der späteren wissenschaftlichen Voraussehung. Auf dem *industriellen* Gebiet unterstützt der Polytheismus die menschliche Tätigkeit, ja die Vielheit der Götter und ihre häufige Opposition gegeneinander neutralisieren aufs glücklichste die antiindustrielle Tendenz aller Religionen. Die *soziale* Bedeutung des Polytheismus ist durch die Hervorbringung einer, von allen industriellen und militärischen Pflichten befreiten, spekulativen Gesellschaftsklasse gekennzeichnet; diese Priester mit ihrem regelmässigen Kultus waren am besten dazu geeignet, der menschlichen Gesellschaft den Charakter einiger Dauer und Festigkeit zu verleihen. Die *politischen* Konsequenzen des Polytheismus zeigen die ersten Keime einer wirklich *politischen, weltlichen* („temporal") und *praktischen* Gewalten: die erste, charakterisiert durch rein militärische Eigenschaften, wie Kraft, Mut, Vorsicht, Schlauheit; die zweite durch die dem ganzen Stamme überwiesene Klugheit und Erfahrung der Greise, die dritte durch den Einfluss der Frauen, die durch das Gefühl dem Uebergewicht der materiellen Beschäftigungen die Stange halten. Die Kriegstätigkeit war die erste soziale Beschäftigung und verleiht dem politischen Organismus einen festen und zugleich pregressiven Charakter; die Existenz der Sklaven jedoch, auf der sie notwendigerweise basiert, zeugt deutlich die Abhängigkeit der Moral von der Politik und er-

Digitized by Google

klärt ihre moralische Minderwertigkeit im Vergleich mit dem des Monotheismus. Es gibt nun zwei Arten des Polytheismus: der vorwiegend theokratische und der vorwiegend militärische.

Das Bildungsprinzip des *vorwiegend theokratischen* Polytheismus ist die häusliche Nachahmung; er führt zur Befestigung der erwachenden Zivilisation die Erblichkeit der Berufe und Funktionen und was daraus folgt, die Herrschaft der Kasten ein. Diese untereinander hierarchisch geordnete Kasten stehen unter der Herrschaft der obersten Kaste, der Priester, welche ihrerseits die höchste Konzentrierung der menschlichen Gewalten darstellt, dadurch aber einen eminent stabilen Charakter trägt. In diese Epoche fällt noch die erste Besserung der sozialen Lage der Frauen, denn, indem sie nun von mühseliger Arbeit entfernt gehalten werden, wird ihnen das ihnen eigene Gebiet der häuslichen Tätigkeit schrankenlos eröffnet und überlassen.

Die zweite Form des Polytheismus, die *vorwiegend militärische*, behält nun zwar das Prinzip der Kasten, führt aber ein neues Element ein, nämlich die direkte Anerkennung der persönlichen Verdienste, und was daraus folgt, eine gewisse Wahlfreiheit. Man muss hier unterscheiden zwischen dem, durch die spekulative und zugleich aktive Klasse der Philosophen charakterisierten *griechischen Modus* und *dem römischen* mit der Senatorenkaste an der Spitze, wo die geistliche Gewalt der militärischen untergeordnet ist. Die allgemeine Entwicklung der Römer ist der der Griechen untergeordnet, sie befindet sich mit der alleinigen Ausnahme der historischen Studien in ihrem Schlepptau.

Der Polytheismus tendiert nun natürlicherweise zum *Monotheismus* des Mittelalters, und der polytheistische Glaube an das Schicksal darf bereits als eine Vorbereitung zur monotheistischen Vorsehung betrachtet werden. Die militärische Tätigkeit ist in ihrem *defensiven* Stadium ihres eigentlichen Zweckes beraubt; die sich jetzt herausgebildeten einzelnen Fürstentümer, die einzig durch eine geistige Gewalt zusammengehalten werden können, sind der wahre Ursprung des mittelalterlichen Feudalismus. Der Monotheismus im Vergleich zum Polytheismus bedeutet eine weitere Abnahme des religiösen Geistes; sogar seine höchste Offenbarung, — der mittelalterliche Katholizismus — ist in persönlichem und kollektivem Leben damit beschäftigt, das Gebiet der menschlichen Vernunft auf Kosten der göttlichen Inspiration zu vergrössern. Der in Abnahme be-

griffenen theologischen Philosophie verleiht nun der Monotheismus seine ganze Wirksamkeit und bereitet ihn auf diese Weise für ein ihm besser entsprechendes soziales Leben. Die soziale Bedeutung des Katholizismus liegt auf dem moralischen Gebiet in der Unterordnung der Politik unter die Moral; auf dem politischen — in dem Prinzip der Teilung der Gewalten in geistliche und weltliche.

Die spekulative Klasse befindet sich innerhalb der Gesellschaft im Zustand der permanenten ruhigen und sachlichen Beobachtung und indem sie an die Einzelnen im Namen der Allgemeinheit zu sprechen versteht, übt sie einen überaus moralischen Einfluss.

Die katholische Organisation hat eine territoriale und nationale Verbreitung gefunden, wie sie das römische System nie hat aufweisen können; trotz aber ihrer universellen Tendenzen umfasst sie nur den kleinsten Teil der zivilisierten Welt, weil sie sich mit dem muselmanischen und dem byzanthinischen Monotheismus darin teilen muss. Was die *sozialen* Existenzbedingungen des Katholizismus betrifft, so kommt in erster Reihe seine *Hierarchie* in Betracht, ein wahres Kunstwerk des religiösen Geistes, das seinesgleichen weder früher noch später gehabt hat. Sie ist auf dem intellektuellen und moralischen Verdienst jedes Einzelnen aufgebaut und beseelt alle, sogar seine niedrigsten Mitglieder, soweit ihr persönlicher Charakter mit ihrer sozialen Mission im Einklang steht, mit einem gerechten Gefühl der Ueberlegenheit. Die katholische Organisation gewährt nun dem Prinzip der Wahl eine bisher ungeahnte Ausdehnung und ermöglichte es auf diese Weise, dass an der Spitze der ecclesiastischen Regierung der befähigste unter den befähigsten Wählern jeweilig gestellt wird. Die hauptsächliche Ursache der Wirksamkeit des Katholizismus ist das Institut der Klöster, wie überhaupt die bedeutende spezielle Bildung ihres Clerus, ebenso wie der Gebrauch einer eigenen heiligen Sprache ein vorzügliches Konzentrations- und Verbindungsmittel bedeuten; das Cölibat der Geistlichkeit hat nur anderseits jeden Nepotismus und jede geistlichen Erblichkeitsrechte radikal aus der Welt geschaffen. Die *politischen* Existenzbedingungen des mittelalterlichen Katholizismus bestehen erstens in einer genügend vorbereiteten weltlichen Herrschaft, dann in dem auf alle Gesellschaftsklassen gleich anwendbaren intellektuellen und moralischen Bildungssystem und dann endlich in dem Institut der Beichte.

Die dieser geistigen korrespondierende *weltliche* Organisation zeigt uns zuerst die successiven germanischen Invasionen nicht im

Digitized by Google

Lichte blosser Zufälligkeiten, sondern im Gegenteil, als ein notwendiges Resultat der römischen Herrschaft; ebenso notwendig ist der Uebergang zum mittelalterlichen *Feudalismus*. Jeder militärische Chef, zur territorialen Verteidigung immer bereit, erhält mit der Zeit eine grosse und beinahe selbständige Macht über diesen Teil des Landes, welchen es ihm gelungen ist, zu beschützen. Der Feudalismus übernahm den Krieg nun in seinem Verteidigungszustand und nachdem er ihn genügend entwickelt hat, trug er dazu bei, ihn mit Ausnahme absoluter Notwendigkeiten, radikal zu vernichten; die militärischen Chefs selbst bilden sich mit der Zeit zu grossen Territorialbesitzern aus. Die soziale Bedeutung des Feudalsystems besteht in der endgültigen Vernichtung der Sklaverei und Knechtschaft und in der bürgerlichen Emanzipation der industriellen Klasse; seine, unter dem Einfluss des Katholizismus stehende, Moral erhält einen universellen und friedlichen Charakter. Ueberhaupt trägt der Katholizismus dazu bei, der persönlichen und häuslichen Moral grosse Bedeutung zu verschaffen, ebenso wie die soziale zu erweitern und zu fördern.

Was nun in letzter Reihe den *intellektuellen* Einfluss des Monotheismus angeht, so hat seine soziale Mission dazu beigetragen, den Aufschwung der rein geistigen Entwicklung zu hindern, wenn auch der Katholizismus dieser Art von Fortschritten zuerst nicht direkt feindlich gegenüberstand. Denn es war doch das katholische Erziehungssystem, das auf philosophischem Gebiete gesunde, wenn auch rein empirische, Begriffe über die wahre Natur der Menschen verbreitete, ebenso wie es eine historische Schätzung der Vergangenheit zuerst angedeutet hat; indem der Katholizismus seine Ueberlegenheit gegenüber den früheren religiösen Systemen beweisen wollte, trug er dazu bei, den ersten Begriff der allgemeinen Fortschritte der Menschheit zu postulieren. Die katholische Trennung der beiden Gewalten ist die erste wirkliche Trennung von Theorie und Praxis, damit die erste Möglichkeit des Aufkommens der sozialen Wissenschaft überhaupt. Aber auch auf rein wissenschaftlichem Gebiete bedeutet der Katholizismus die Befreiung von polytheistischen Fesseln: wir sehen jetzt die grossen Fortschritte der Anatomie, der Mathematik, der Astronomie, Algebra und Trigonometrie und die Entstehung der Chemie. Das katholische System konnte sich aber die intellektuelle Bewegung nicht direkt einverleiben und es behielt seine Herrschaft auf Kosten seines fortschrittlichen Charakters; es

ist überhaupt als eine provisorische Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes zu betrachten dessen Mission darin bestand, im theologischen Stadium die Elemente der positiven Herrschaft herauszuarbeiten. Die erste Einteilung unserer Konzeptionen in natürliche und moralische Philosophie ist die erste notwendige Bedingung aller späteren Fortschritte; die natürliche Philosophie entwickelt sich nun ganz selbständig und tritt auf diese Weise in das metaphysische Stadium über, nur die moralische bleibt noch im theologischen haften und es gilt auch sie davon zu befreien. Es herrscht ein grosses Missverhältnis zwischen der systematischen Aufkommensperiode des Katholizismus, die ganze zehn Jahrhunderte gedauert hat, und der kurzen, nur zweihundertjährigen Dauer ihrer Wirksamkeit; die darauf folgenden fünf Jahrhundert bedeuten nur ihre langsame Verfallzeit. Was nun aber so erbarmungslos dem Verfall ausgeliefert ist, das ist die katholische *Doktrin;* der katholischen *Verfassung* hingegen *ist es bestimmt an die Spitze der geistigen Reorganisation der modernen Gesellschaften zu treten;* es wird dies nur auf einer festeren und weiteren intellektuellen Basis, als die katholische, erstehen müssen, ganz abgesehen von der notwendigen, aus der Verschiedenheit der Doktrinen fliessenden Differenzen.

Seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts treten die modernen Gesellschaften in das durchaus provisorische *metaphysische Stadium*, dessen man zwei verschiedene Phasen unterscheidet: in der ersten, die das 14. und 15. Jahrhundert, einschliesst, ist die kritische Bewegung unbeabsichtigt und natürlich, in der zweiten, im 16., 17. und 18. Jahrhundert, vollzieht sich die Desorganisation unter dem steigernden Einfluss einer formell negativen, auf alle irgendwie wichtigen sozialen Phänomene sich erstreckenden Philosophie. Der politische Fortschritt trägt in dieser Epoche notgedrungen durchaus negativen Charakter, die öffentliche Ordnung wird von einem immer rückschrittlicheren Widerstand aufrecht erhalten. Der Katholizismus hat mit der Einführung der universellen Moral seine edle soziale Mission bereits erfüllt; indem er nun seine absolute Herrschaft zu konstituieren versucht, überschreitet er seine eigentlichen Kompetenzen und stösst auf diese Weise auf verschiedenartige Widerstände: der wahrhaft priesterliche Geist lässt jetzt allmählich nach, die ketzerischen Tendenzen sind im beständigen Wachstum begriffen. Aber auch in weltlicher Hinsicht ist der *feudale* Geist nunmehr seine eigentlichen Aufgabe beraubt, er tendiert

Digitized by Google

darauf hin, sein eigentliches Machtgebiet zu überschreiten; nun geraten die beiden Elemente des mittelalterlichen Regimes aufeinander und drohen, ihre bisherige Trennung aufzuheben. Aber auch die Harmonie innerhalb jeder dieser beiden Gewalten bleibt davon nicht unberührt: es entsteht der Kampf zwischen den zentralen und lokalen Autoritäten, zwischen dem Papst und dem Nationalklerus einerseits und dem Kaiser und seinen Fürsten anderseits.

Die erste Phase der revolutionären Philosophie ist der *Protestantismus,* mit seinem Hauptprinzip der freien individuellen Prüfung, die allerdings durch den Monotheismus in die Theologie schon früher eingeführt wurde, aber erst in seiner späteren, absoluten Fassung ihre volle kritische Wirksamkeit erhalten konnte.

Der Protestantismus hat zwei aufeinanderfolgende historische Stadien aufzuweisen: das erste, noch innerhalb der theologischen Grenzen gehaltene, versucht das Christentum von seiner katholischen Hierarchie zu befreien — man sieht die Inkonsequenz des Versuches — das zweite, weitaus kürzere, steht unter dem philosophischen Einfluss des Deismus des 18. Jahrhunderts und erhebt zu seinem Motto das unbegrenzte Recht der Prüfung, der Kritik. Diese Philosophie nun vom Lutheranismus bis zum Deismus und Atheismus ist, historisch betrachtet, nicht anderes, als der steigende Protest gegen die intellektuellen Grundsätze der alten sozialen Ordnung, der erst mit der Zeit auf alle anderen Organisationen übertragen wurde. Die Organe dieser revolutionären Tätigkeit bestehen auf geistiger Seite in den an *Plato* anknüpfenden *Metaphysiker* einerseits, und anderseits in den sich dem positiven Stadium mehr nähernden *Aristotelikern.* Die Scholastiker beherrschen das allgemeine Erziehungswesen samt den Universitäten und haben die Tendenz, die menschliche Vernunft von der theologischen Vormundschaft zu befreien. Auf der weltlichen, materiellen Seite erscheint jetzt eine neue zweideutige und gemischte Verwaltungsform, nämlich die sogenannten *Legisten,* die aus den juristischen Komplikationen des Feudalsystems entstanden sind und bei den im 14. und 15. Jahrhundert herrschenden inneren Kämpfen der Könige mit den Päpsten und der Päpste mit dem Nationalklerus ihre Bedeutung erlangt haben. Allein die Metaphysiker, ebenso wie die Legisten, haben keine eigenen Prinzipien, sie sind deswegen von nur vorübergehender Bedeutung. Bereits im 15. Jahrhundert ist die geistige Gewalt durch die temporelle absorbiert und die protestantische Be-

wegung des 16. Jahrhunderts mit ihrer Vernichtung des priesterlichen Cölibats und des allgemeinen Beichtzwanges versetzt der absoluten päpstlichen Gewalt den Todesstoss. Zu Luthers Zeiten sind es die Könige, die über ihren Klerus zu bestimmen haben. von hier aus datiert übrigens die Koalition des Katholizismus mit dem Königtum, Koalition, die nicht ohne Gefahren für beide Alliierten wurde. Die *fortschrittlichen* Eigenschaften des Protestantismus sind notwendigerweise an den seiner Natur einzig und allein entsprechenden *oppositionellen* Charakter gebunden, in dem Augenblicke aber, wo er ans Ruder kommen sollte, musste er jeder späteren Entwicklung der menschlichen Vernunft absolut feindlich gegenüberstehen.

Die weltliche Desorganisation, ein notwendiges Korrektiv der geistigen, besteht in der Konzentrierung aller sozialen Gewalten im Königtum, wie in Frankreich, oder in aristokratischer Macht, wie es in England der Fall war. Der französische Modus ist dem englischen weitaus überlegen, nicht nur was die radikale Vernichtung des alten sozialen Systems anbelangt, sondern noch viel mehr für die Reorganisation der darauffolgenden Systeme. Um die totale Zerstückelung dieser allgemeinen Dekomposition zu verhindern, tritt jetzt eine neue politische Gewalt, nämlich die der *Minister,* auf, und Ludwig der XI. (unsere Betrachtung konzentriert sich wegen seiner revolutionären Reife auf Frankreich) war der letzte wirklich regiegierende König, seine Nachfolger, nicht mehr imstande, ihren Aufgaben nachzukommen, sahen sich genötigt, nach Hilfe auszuschauen. Dieser neuen ministeriellen Gewalt entspricht auf dem temporellen Gebiet die neu aufgekommene *Diplomatenklasse,* welche dem Militär seine alten politischen Befugnisse allmählich wegzunehmen und die Herrschaft der bürgerlichen Gewalt dafür einzuführen sich bemüht. Die Diplomaten sind es nun, die das Gleichgewicht unter den Nationen herzustellen, Frieden und Verträge zu vermitteln sich bemühen; allein es fehlt ihnen — der internationale Organismus braucht sie ebenso wie der individuelle — an notwendiger intellektueller Basis und von diesem Standpunkte aus betrachtet, war die frühere katholische Lösung ihr weitaus überlegen.

Das System des kritischen Stadiums lässt sich auf das Dogma des absoluten und unbeschränkten individuellen Prüfungsrechts („libre examen individuel“) zurückführen. Der Protestantismus mit seinem individuellen Recht sämtliche Fragen einer freien

Digitized by Google

Prüfung zu unterwerfen, wurde zur wesentlichen Stütze dieser kriti-Philosophie; aber diese intellektuelle Freiheit ist ihrer Natur nach rein *negativen* Charakters und bezieht sich allein auf den Zustand der Nichtregierung. Dieses Uebergangsstadium zum normalen und ewigen Zustand erheben zu wollen, war leider der Fehler dieser revolutionären Doktrin.

Wir unterscheiden drei Phasen des Protestantismus oder der allmählichen Auflösung des theologischen Systems, nämlich in Bezug auf die *Doktrin,* auf die *Hierarchie* und auf seine eigentliche Seele, *das Dogma.* Diese drei Phasen sind durch drei verschiedene Namen, *Luthers, Calvins* und *Socins* und durch drei korrespondierende Revolutionen in *Holland* (Befreiung vom spanischen Joch), in *England* (1698 Cromwell) und in *Amerika* charakterisiert. *Die sozialen* Fehler des Protestantismus bestanden in erster Reihe in derVerdammung der bereits vorhandenen Trennung der Gewalten: die Könige, die Priester und die Philosophen erstreben nunmehr jedes ihrerseits, die vollste Konzentrierung der allgemeinen Macht in ihren Händen. *In moralischer Hinsicht* sind die Fehler des Protestantismus beinahe handgreiflich, denn das Prinzip der freien Prüfung der kompliziertesten Fragen musste zu grossen und wichtigen moralischen Störungen führen: die allgemeine Moral kann von nun an ihre intellektuellen Grundsätze einzig und allein ausserhalb jeder Theologie suchen und finden.

Was nun die *zweite systematische Phase* der kritischen Doktrin angeht, so muss sie als notwendiges Resultat der ketzerischen Bewegung angesehen werden, denn die Veranlagung des menschlichen Geistes zur vollständigen theologischen Emanzipation hat sich, lange bevor sich die Auflösung des monotheistischen Katholizismus fühlbar machen konnte, offenbart. Im 16. Jahrhundert ist das vornehmste Organ dieser kritischen Doktrin, *der Protestantismus* (Erasmus, Cardanus, Ramus, Montaigne), am Anfang des 17. Jahrhunderts erscheint der wahre, bis dahin in obskuren wissenschaftlichen Untersuchungen konzentrierte *positive* Geist, der nunmehr seinen wahren, jeder Metaphysik, ebenso wie Theologie feindlichen Charakter zeigt. *Bacon* und *Descartes*, weit davon entfernt, der Irreligiösität angeklagt zu werden, fordern volle intellektuelle Freiheit und ahnen nicht, dass dies systematisch zur vollen theologischen Emanzipation führen muss. Aber auch der gewöhnliche Sterbliche ist jetzt auf den Konflikt zwischen den wissenschaft-

lichen Entdeckungen und theologischen Konzeptionen aufmerksam geworden (die Verfolgung Galilei's), und die nunmehr aufkommende Volkssouveränität wird als Befreiung unserer Natur von der alten geistigen Herrschaft mit Enthusiasmus begrüsst. Die negative Doktrin weist drei aufeinanderfolgende, zu ihrer Bildung, ihrer Verbreitung und politischer Ergänzung jeweilig bestimmten Stadien. Die grosse phylosophische Erschütterung wurde durch drei Geister vollbracht, durch *Hobbes, Spinoza* und *Bayle; Hobbes* ist aber der wahre Vater des Positivismus und auf ihn sind auch die hauptsächlichsten kritischen Konzeptionen zurückzuführen: der sogenannte Atheismus, das egoistische Prinzip des Eigeninteresses in der Moral, und, in politischer Hinsicht, Unterordnung der geistigen Herrschaft unter die weltliche, für die allerdings nach Hobbes der monarchistische Charakter am besten passt. Für das Zentrum dieser philosophischen Operationen darf Frankreich angesehen werden, da es in Anbetracht seiner ungetrübten katholischen Religionsverfassung viel besser als die protestantischen Länder, dazu geeignet war, die neue negative Philosophie in ihrem vollen Umfang zu empfangen. Die Organe dieser Bewegung sind nicht mehr Doktoren, sondern sogenannte Literaten („literateurs"), denen auf temporellem Gebiet Advokaten, statt früherer Richter, entsprachen Die durch den metaphysischen Geist noch immer beherrschten Universitäten zeitigen diese Art von Geistern, die zu wenig Positivismus besassen, um sich wissenschaftlichen Studien zu widmen, zu wenig Einbildung, um eine rein dichterische Karriere einzuschlagen, und wenn sie auch eine eigene Tätigkeit besassen, so war sie doch leider ohne jeden wahren Zweck. Diese, jeder wahren Ueberzeugung unfähigen, Literaten und Schriftsteller waren auch nicht imstande, an der Ausarbeitung der negativen Doktrinen mitzuhelfen, wogegen sie sich aber ausserordentlich befähigt zeigen, die von den Philosophen fertig übernommenen mit grossem Erfolg zu verbreiten, wie es das Beispiel der Schule *Voltaire's*, die es mit den Lehren Spinozas, Hobbes und Bayle so gemacht hat, am besten zeigt. Aber die aus lauter Negationen bestehende Doktrin war wenig dazu geeignet, ihre Anhänger um sich zu vereinigen, zu gruppieren; deswegen ist der in diese Zeit fallende, wenn auch verfrühte, Versuch *Diderots* eine Art von philosophischem System für seine Epoche zu bilden, von grosser Bedeutung und verdient voll anerkannt zu werden. Ausserordentlich charakteristisch ist für diese Zeit die metaphysische

Digitized by Google

Doktrin von *Helvetius* über die notwendige Gleichheit der verschiedenen menschlichen Intelligenzen; sie ist aber nur ein Ausfluss der unter dem *Hobbeschen* Einfluss von *Locke* aufgestellten Theorie des menschlichen Verstandes, wonach alle intellektuellen Fähigkeiten auf die Tätigkeit der äusseren Sinne zurückführbar sind.

Im „ordre temporel" müssen wir hier zwei Schulen unterscheiden: diejenige *Rousseau's und Mablys* und die der *Oekonomisten*. Die *anarchistische Schule Rousseau's* zeigte in der damals allein wirksamen Weise, dass die moralische und politische Regeneration den wahren Zweck dieser philosophischen Revolution ausmacht; allein, sie fehlt, indem sie im Gegensatz zur Voltaireanischen Schule zur Lösung der rationellen Schwierigkeiten Leidenschaften heranzieht. Die *ökonomische* Schule ist zwar in Schottland entstanden, aber erst in Frankreich zur Schule geworden; sie zeigt den Regierungen ihre Unfähigkeit den industriellen Aufschwung zu lenken, postuliert aber dabei den absoluten Individualismus und den Zustand der Nichtregierung, also auch sie verleugnet kaum ihre metaphysischen und revolutionären Tendenzen.

Das 14. Jahrhundert war aber nicht nur das Stadium der Auflösung des alten Regimes, sondern auch gleichzeitig der Anfang einer vollständigen sozialen Reorganisation. Um diese allgemeine reorganisatorische Tätigkeit voll würdigen zu können, ist es ratsam, das philosophische Gesetz der „hierarchie ascendente und descendante" aus der Statik auf die positivistische Dynamik zu übertragen und das gesamte System der menschlichen Arbeiten von materiellen bis zu ästhetischen und wissenschaftlich-philosophischen als eine grosse Serienlinie aufzufassen, deren *aufsteigende* Aufeinanderfolge ein stetes Wachstum von Allgemeinheit und Abstraktion, deren *herabsteigende* — zunehmende Spezialität und Komplikation aufweist. Die positivistische Hierarchie zerfällt in vier, ebenso den Bedürfnissen, wie Fähigkeiten entsprechenden „ordres": den industriellen oder praktischen, den ästhetischen oder poetischen, den wissenschaftlichen und den eigentlich philosophischen (der letzte hat nun provisorischen Charakter und muss mit der Zeit mit dem wissenschaftlichen zusammenschmelzen). Die dynamische Realität dieser Hierarchie ist unantastbar und wir können uns davon am besten überzeugen, wenn wir uns das individuelle oder soziale Erziehungswesen daraufhin ansehen wollen: überall ist die ästhetische Entwicklung die Folge der praktischen oder industriellen und Ursache

der wissenschaftlich-philosophischen. Der industrielle Aufschwung ist im allgemeinen und entscheidenden Gegensatz zum theoretischen Altertum, die im Vergleich mit der früheren militärischen, nunmehr nebenwiegende industrielle Tätigkeit ist das charakteristische Merkmal der Elite der modernen Völker: die langsame Umwandlung des kriegerischen Geistes in den friedlichen bedeutet eine wahrhaft grosse temporelle Revolution und erhebt die Menschheit auf eine höhere Kulturstufe.

Die industrielle Entwicklung steht unter dem doppelten Einfluss der katholischen Macht und des Feudalsystems und die alte Sklaverei wird langsam zuerst in Hörigkeit umgewandelt, um dann allmählich durch die Befreiung der Gemeinden zur völligen persönlichen Freiheit zu führen. Die moralischen, ebenso wie sozialen Eigenschaften des Industriesystems sind nicht hoch genug zu schätzen: in erster Hinsicht ist diese Entwicklungsphase durch den überaus grossen Einfluss des sozialen Instinkt auf den persönlichen, ebenso wie durch die Entwicklung der edlen Familiengefühle (das Familienleben wird jetzt auch den zahlreichen arbeitenden Klassen zugänglich) gekennzeichnet; die zweite durch die Vernichtung der Kastenwirtschaft, die zum Prinzip erhobene Aussöhnung der Interessen der Menschen (Reglemente, kaufmännische Tribunale) und endlich durch die internationalen Tendenzen. Die katholische Kirche stand ursprünglich dem Emporkommen der Industrie ziemlich sympathisch gegenüber, bald führte aber die rege industrielle Tätigkeit zu bösen Konflikten mit der christlichen Beschäftigung um die ewige Seligkeit: die arbeitenden Klassen wenden sich immer mehr von den Religionen ab und suchen Schutz bei den weltlichen Gewalten, sei es bei Königen, Adel oder nur Legisten. In diese Epoche fallen die grossen Erfindungen des Kompasses, der Feuerwaffen und der Buchdruckerkunst und grosse Entdeckungen eines Kolumbus und Vasco de Gama; unter die die überwiegende industrielle Tätigkeit kennzeichnenden Institute ist in erster Reihe die Einrichtung der besoldeten Armeen und das durch Ludwig XI. geschaffene Postinstitut zu rechnen. Die industrielle Entwicklung umfasst fünf Jahrhunderte und zerfällt in drei Perioden: Die erste umfasst sechs Generationen (seit dem 15. Jahrhundert), die zweite fünf und die dritte vier; allein die bereits oben charakterisierte erste ist die wichtigste, nicht nur für das negative, sondern noch viel mehr für das positive Entwicklungsstadium.

Digitized by Google

In der zweiten Phase nun, die das 16. und 17. Jahrhundert umfasst und durch die Entwicklung des Protestantismus charakterisiert wird, werden die Kriege zwar noch immer als Hauptzweck der Regierungen angesehen, die Notwendigkeit der industriellen Entwicklung wird aber nunmehr als Basis der militärischen erkannt, und deshalb in ein gewisses politisches System gebracht. Der praktische Charakter dieser politischen Systematisation der Industrie musste zweifacher Art sein, je nachdem er durch die zentrale, oder feudalistisch-lokale Gewalt bedingt war: in heiden Fällen vollzog sich die Einverleibung der industriellen Zentren in allgemeine Organisation ohne jeden Widerstand. Das nun in dieser Epoche aufkommende Kolonialsystem charakterisiert am besten diese politische Systematisierung der Industrie, und ihre individuell-egoistischen oder national-egoistischen Tendenzen sind in strenger direkter Abhängigkeit vom korrespondierenden politischen Modus, d. h. von den aristokratisch-protestantischen oder monarchisch-katholischen Regierungsformen. Die Entstehung des Kolonialsystems überhaupt scheint in politischer Hinsicht einen Fortschritt zu bedeuten, sie erweitert das Gebiet der menschlichen Beziehungen, gibt einen neuen Anstoss der industriellen Tätigkeit und ist die erste Quelle der Beherrschung des militärischen Geistes durch den industriellen.

In dem dritten Entwicklungsstadium, dessen Schauplatz hauptsächlich England war, war die Industrie zum bevorzugten Zweck und Ziel der europäischen Republik erhoben: die Kriege tragen kommerziellen Charakter, die Wissenschaft wird in ihren Dienst gestellt, Erfindungen (Dampfmotor, Aerostat) aller Art erweitern unsere Herrschaft über die äussere Natur, Banquiers und Ingenieure übernehmen die Initiative.

Die *ästhetischen Fähigkeiten* der Menschen sind ihrer Natur nach absolut ungenügend, die ihnen korrespondierende Zivilisation allein zu bestimmen: sie charakterisieren die verschiedenen persönlichen, sozialen und häuslichen Gefühle der menschlichen Natur, sind aber an den jeweiligen sozialen Zustand der Menschheit gebunden, vorausgesetzt, dass er genügend betont und stabil ist. Deswegen sind sie aber jeder der drei Entwicklungsphasen der Menschheit ganz konform. Als die eigentliche Wiege unserer modernen ästhetischen Entwicklung ist das *Mittelalter* anzusehen: seine katholisch-feudale Herrschaft, der katholische Kultus, das Rittertum, die Kreuzzüge

entwickeln und fördern die Architektur, die Poesie und die Musik. Die ästhetische Entwicklung ist ein notwendiger Uebergang zwischen dem aktiven und spekulativen Leben; in dem Masse, wie der Militarismus durch die Industrie erfolgreich verdrängt wird, wird diese Verbindung zwischen praktischem Leben und ästhetischen Bedürfnissen immer direkter, vollständiger, allgemeiner. Die *volkstümliche Wirksamkeit* der schönen Künste wird mit der Zeit immer mehr ihr alleiniges Kriterium, und das für die Massen allein bestimmte, in privilegierten Klassen wesentlich abnehmende ästhetische Genie wird zu einem notwendigen Element der modernen Soziabilität. Die ästhetische Entwicklung, für die England und Frankreich, hauptsächlich aber Italien in Betracht kommt, zerfällt, analog der industriellen und später der wissenschaftlichen Evolution, in drei aufeinanderfolgende Phasen, von denen die erste absolut spontanen Charakter trägt, die zweite durch systematische Förderung der betreffenden Fähigkeiten charakterisiert wird, und die dritte dieselben zum partiellen Zweck der modernen Politik emporhebt. Die zweite Phase ist durchaus kritisch, und fast alle hervorragenden Organe der ästhetischen Bewegung haben in Italien, Spanien, Frankreich und England in verschiedenen, wenn auch gleichwertigen Formen, dazu beigetragen, die katholische und feudale Macht zu erschüttern. In der dritten — der deistischen — sieht man in Frankreich eine Art ästhetischer Anarchie, deren es bestimmt war, so lange zu dauern, bis ein genügend klares Gefühl der endgültigen Reorganisation, das der modernen Kunst Zweck und Richtung vorschreibt, erscheint. Diese Emanzipationstendenzen werden durch den bereits in ähnlichem Zusammenhang erwähnten philosophischen Streit über den Vergleich zwischen der Antike und der Moderne gegeben: der kritische Charakter entwickelt sich immer mehr und zeigt am besten, dass die ästhetische Entwicklung an einem Punkte angelangt ist, wo ihre weiteren Entfaltungen von ihrer direkten Mitarbeit an der allgemeinen sozialen Reorganisation abhängig geworden sind.

Wir haben bereits oben erwähnt, dass die philosophische Entwicklung in grosser Abhängigkeit von der rein wissenschaftlichen sich befindet: beide haben den gemeinsamen Ursprung in der griechischen Philosophie, und erst die aristotelische Einteilung der Wissenschaften in natürliche und moralische bringt sie auseinander, umsomehr, als die Naturphilosophie, ihrer Natur gemäss, sich bereits im metaphysischen Stadium befand, als die Moralphilosophie noch

Digitized by Google

in theologischen Fesseln schmachtete. Das Aufkommen der Scholastik bedeutet erst den Triumph des metaphysischen Geistes, aber das allmählich zunehmende Interesse für die äusseren Natur führt mit sicheren Schritten zum Positivismus herüber. Die den scholastischen Entitäten unterworfenen allgemeinen Konzeptionen bilden eine wissenschaftliche und logische Harmonie; die Versuche die Theologie mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen, beherrschen die mittelalterlichen Universitäten und spiegeln sich am deutlichsten in den spekulativen Abstraktionen eines *Roger Bacon*, dessen enzyklopädische Kenntnisse noch heute imponieren dürften. Die *erste* Phase der rein wissenschaftlichen Entwicklung ist wie, die der beiden vorangehenden, absolut spontan, d. h., dass sie sich aus den mittelalterlichen Einflüssen, ohne jede Intervention, natürlicherweise herausentwickelt hat. Die neu aufgekommene spekulative Klasse verliert sich zuerst in astrologischen und alchimistischen Untersuchungen, man darf aber nie vergessen, dass dieselben die notwendigen Vorstufen zu den eigentlichen Wissenschaften waren, dass ohne dieselben die geistige Tätigkeit jener Zeit als sonst inhaltlos eingeschlummert wäre. Die Hauptfortschritte dieser Zeit liegen in der Verbindung der Algebra und Trigonometrie, auf dem Gebiete der Naturwissenschaften in dem Aufkommen der Anatomie, der Korporation der Mediziner und, was mit ihnen im Zusammenhang steht, des Begriffs der Unabänderlichkeit der Naturgesetze.

Die *zweite,* für die moderne Entwicklung bedeutendste, wissenschaftliche Phase war ihrer unabwendbaren Konflikte mit der alten theologischen Philosophie wegen, direkt daran interessiert, eine weltliche, monarchische oder aristokratische Regierung herzustellen: die monarchische (der französische Modus) war besser dazu geeignet, die wissenschaftliche Evolution der modernen Politik einzuverleiben; die aristokratisch-protestantische (der englische Modus) dagegen — die Spontaneität und Originalität der wissenschaftlichen Arbeiten zu fördern. Die wissenschaftliche Fortschrittsreihe dieser Zeit weist den Aufschwung der „géometrie céleste“ und wir denken an die Entdeckungen eines Kopernicus, Keppler, Tyho de Brahe; der „mécanique céleste“ Galilei — Hugghens und Newton; zwischen diesen beiden liegen die mathematischen Entdeckungen Descartes und Leibnizens. Und wenn auch die Chemie, ebenso wie die Anatomie, ungeachtet der unsterblichen Entdeckungen Harveys, noch immer in den Kinderschuhen stecken, so ist trotzdem diese ganze Phase bereits

als erste Manifestation des positiven Geistes in seinem wahren sozialen und politischen Charakter zu betrachten.

Diese wunderbaren Fortschritte der Wissenschaften veranlassen die westeuropäischen Regierungen ihre Förderung zu ihrem vornehmsten Zweck zu erheben — wir treten hiermit in *das dritte Stadium* der wissenschaftlichen Entwicklung ein — und ihr sozialer Einfluss wird durch die Gründung der speziellen wissenschaftlichen Schulen, durch das Aufkommen der Gelehrtenklasse von immer grösserer, allgemeinerer Bedeutung. Neben den weiteren mathematischen Fortschritten ist diese Epoche durch die eigentliche Erschaffung der Chemie charakterisiert: Lavoisier neben Priestley und Cavendish gebührt das Verdienst, sie zum Range einer Wissenschaft erhoben zu haben. In den neuen taxonomischen — Linné, anatomischen — Daubenton Vieg d'Azyr — und physiologischen Haller und Spalenzans — Untersuchungen sehen wir die ersten Keime der späteren Biologie. Diese ganze Epoche kann als schönste Zeit wissenschaftlicher Spezialisierung angesehen werden. Die Gründung der Akademie erlaubte aber ihren Mitgliedern nicht, die allgemeinen synthetisierenden Bestrebungen eines Bacon und Descartes aus den Augen zu lassen. An der Schwelle der philosophischen Entwicklung dieser Epoche stehen nämlich zwei Denker, die in ihren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten die herrschenden geistigen Tendenzen ihrer Zeit vorzüglich widerspiegeln. Bacon und Descartes stehen bewusst im Gegensatz zum Altertum: beide heben die neuen geistigen Elemente scharf hervor; beide fordern die Analyse, aber nur als Methode, als Mittel, um zur allgemeinen Synthesis zu gelangen. Der praktisch veranlagte *Bacon* kümmert sich weniger um den eigentlichen Charakter des wissenschaftlichen Geistes, studiert die äussere Natur, den Menschen und die Gesellschaft. *Descartes,* ein ebenso vorzüglicher Geometer wie Philosoph, ergreift den Positivismus an seiner wahren Wurzel und, indem er seine eigentlichen Bedingungen untersucht, beschreibt er die Bewegung der menschlichen Vernunft. Trotzdem trägt aber die von diesen beiden Denkern, ebenso wie später von Malebranche und Leibniz angestrebte Einheit der Weltanschauung einen metaphysischen und provisorischen Charakter, da erst das spätere Aufkommen der Biologie, in ihrer Unentbehrlichkeit für die moralischen und sozialen Untersuchungen, die endgültige Herrschaft des Positivismus ermöglicht. Die *philosophischen* Untersuchungen beschränken sich in der zweiten Phase auf die

Digitized by Google

Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis; sie erblicken ihn entweder in der äusseren oder inneren Bestimmungen. Beides ist falsch, weil die beiden notwendigen Konzeptionen von Milieu und Organismus auseinandergerissen werden und auf diese Weise dem aristotelisch-platonischen Konflikt neues Leben eingehaucht wird. Eine Ausnahme davon macht die Schule von *Hobbes* und nachher *Locke,* die mit einer radikalen Kritik ansetzen, dann erst die soziale und moralische Regenerierung vornehmen.

Das *dritte Stadium* ist zuerst nur eine Fortsetzung und Weiterbildung des zweiten, es tritt aber bald die schottische Schule der *Moralisten* hervor, unter ihnen *Hume,* dessen grosses unsterbliches Verdienst auf dem rein geistigen Gebiete darin besteht, dass er die *Relativität* aller Philosophie bewiesen, und damit den wahren Charakter *der positivistischen Konzeption* begründet hat. Auf dem rein politischen Gebiete sehen wir die Frage der *sozialen Entwicklung* immer mehr in den Vordergrund der historischen Untersuchungen geschoben; wenn es auch immer noch keine eigentliche Evolutionstheorie gibt, so kann dennoch die Soziologie aus dem Kindheitsstadium herausgezogen und ihrer Reife entgegengeführt werden. Der Begriff der *menschlichen Fortschritte* ist es nunmehr, der diesem dritten Stadium seinen Stempel auferlegt: Pascal hat ihn aus der allgemeinen Geschichte der Mathematik abgeleitet, und nun wurde er durch die Vermittlung der politischen Oekonomie auf die Geschichte und Philosophie durch *Turgot* und dann *Condorcet* angewendet, und zum Begriff *der unbeschränkten Vervollkommnungsfähigkeit umgewandelt.* Der Gesamtcharakter dieser Epoche ist von einem überaus zerstreuten Empirismus getragen: „l'esprit du détail" beherrscht das „esprit d'ensemble", der Individualismus triumphiert auf der ganzen Linie; dies ist auch die Quelle der antisozialen Tendenzen, ein Hemmnis zur sozialen Reorganisation. Wenn nun auch alle europäischen Staaten dieser sozialen und politischen Reorganisation gleich unentrinnbar entgegengehen, so war es doch *Frankreich* beschieden, den Anfang hierzu zu machen. Der Verfall des alten Regimes hat sich durch drei Ereignisse verschiedener Art und Wichtigkeit angekündigt, nämlich durch die Abschaffung der Jesuiten, die vielleicht einzig dazu befähigt wären, ihre Daseinsfrist zu verlängern; durch die erfolglosen Reformpläne Turgots und endlich durch die amerikanische Revolution, die dazu beigetragen hat, das gesamte Kolonialsystem zu vernichten. Die französische Krise

geht von vornherein auf die direkte Reorganisation aus und betrachtet jede negative, wenn noch so notwendige, Tendenz einzig und allein als provisorische Einleitung. In Ermangelung aber einer diesen Wünschen entsprechenden Doktrin, wenden sich alle aktiven Intelligenzen den kritischen Prinzipien zu, deren volle Ausdehnung notgedrungen zur entscheidenden Explosion führen musste: die französische Revolution vollzieht sich unter dem Szepter der metaphysischen Philosophie. Die französische Revolution zerfällt in zwei natürliche Phasen, von denen die erste noch eine Art Versöhnung zwischen dem Bedürfnis nach Reorganisation und dem Aufrechterhalten des alten Regimes vollziehen möchte — „die Assemblée constituante" — die zweite — der Nationalkonvent — wo ein energischer und entscheidender Instinkt den wahren Charakter dieser Krise bestimmt und entwickelt. Die bedeutenden politischen und sozialen Eigenschaften dieser grossen Krise waren durch die Persönlichkeiten der Führer und die Hingabe der Massen bedingt, die begangenen Irrtümer dagegen müssen als notwendige Ausflüsse der fehlerhaften *Philosophie* jener Zeit betrachtet werden. Die beiden Schulen Voltaires und Rousseaus befehden sich gegenseitig: die erste gibt den negativen und provisorischen Charakter der herrschenden republikanischen Diktatur aufrichtig zu, während die andere die metaphysische Doktrin zur notwendigen Basis einer direkten und absoluten Reorganisation machen möchte, wobei sie ihre anarchistischen Tendenzen auf die notwendigsten Pfeiler der menschlichen Soziabilität auszudehnen sich bemüht. Diese, weder der Ordnung, noch dem Fortschritt, dienenden politischen Schwankungen riefen notwendigerweise eine Reaktion hervor, und bald feiert die monarchische Konzentration mit der ihr zur Basis dienenden militärischen Macht ihre neuen Triumphe. Das auf den Kriegen aufgebaute System Napoleons fällt aber in dem Masse zusammen, als das Verteidigungsprinzip immer mehr an Popularität zunimmt und das Angriffsprinzip dementsprechend in Abnahme begriffen ist; allein der Sturz Napoleons ist nicht uur aus dem Bedürfnis nach Frieden zu erklären, sondern die französische Nation zeigte dadurch, dass sie dem Fortschritte und Ordnungsbedürfnis mindestens eine gleiche Wichtigkeit und Bedeutung, wie jenem Friedensbedürfnis beizumessen gewillt ist. Von nun an ist die französische Nation gegen jede, *organischer Zwecke* beraubte, politische Agitationsversuche total unempfindlich geworden und in Ermangelung politischer Beschäftigung, widmet sie sich hauptsächlich der industri-

Digitized by Google

ellen Tätigkeit. Die offizielle Regierung, mit der Aufrechterhaltung der materiellen Ordnung immer mehr beschäftigt, verzichtet auf die Führung der geistigen Reorganisation; die intellektuellen und moralischen Mächte verlassen die parlamentarischen Tribünen, um in dem neu aufgekommenen Institut der Presse, in den Journalisten und Literaten ihren Aufschwung zu feiern: bester Beweis und Symptom für das Vorhandensein des instinktiven Bedürfnisses nach sozialer Reorganisation. Inzwischen entwickeln sich immer mehr die neuen sozialen Tendenzen, ihr Aufschwung braucht aber zu seinen weiteren Fortschritten einer allgemeinen Koordination. Die Industrie ist an dem Punkte angelangt, wo ein Bedürfnis nach fester Regelung des Verhältnisses zwischen Arbeitern und Arbeitgebern sich fühlbar macht, und auch in der wissenschaftlichen Entwicklung ist es nun die neue, auf moralische, ebenso wie intellektuelle Phänomene angewandte, *positive Methode,* die auf die Gefahren der herrschenden allzugrossen Spezialisierung aufmerksam macht und die Analysis einzig und allein als Durchgangsstadium zur endgültigen Herrschaft der Synthesis zulassen will Dieser beklagenswerte Kontrast zwischen dem „esprit d'ensemble" und dem „esprit de détail" hat seine Ursache in der geistigen und moralischen Opposition der heutigen Gelehrten gegen die *allgemeine* Anwendung der positiven Methode; gerade diese Universalität der positiven Methode aber ist die hauptsächliche logische Bedingung der wahren Reorganisation.

Der nun angestrebte *organische, positive Zustand* der Gesellschaft wird ein ganz anderes Bild, als die vorangegangenen, darstellen. *Die geistige Gewalt* wird nunmehr in die Hände der positiven Philosophen gelegt werden, die *weltliche* (temporelle) in die der Banquiers als höchster Klasse der „chefs industriels". Jede von diesen beiden nunmehr entschieden getrennten Gewalten, besitzt nur in ihrer eigenen Domäne eine *entscheidende,* in der anderen nur eine *beratende* Stimme Eines der wichtigsten Organe dieses neuen Kulturzustandes ist das *Erziehungswesen* und dies hat zu seiner vornehmsten Aufgabe die Menschen immer menschlicher, d. h. *moralischer* zu machen, ihr Verantwortungs- und Pflichtgefühl der Gesamtheit gegenüber zu steigern. Die neue politische Organisation wird die Form einer allgemeinen europäischen Republik annehmen und sich in grösster Abhängigkeit von der *neuen Moral* befinden müssen. Der neue soziale Zustand wird

aber auch genug Stabilität besitzen, um der Kunst neue Zwecke und neuen Inhalt zu geben, sie wieder zu beleben, in den Dienst der Gesellschaft zu stellen: „das metaphysische art pour l'art“ wird, als jedes sozialen Zweckes bar, von der Oberfläche zu verschwinden haben.

IV. Kapitel.

Zusammenfassung und Kritik.

Nachdem wir nun in den vorigen Kapiteln die Gedankengänge Condorcets und Auguste Comtes, und als notwendiges Bindeglied unter ihnen, diejenigen St. Simons kennen gelernt haben, ist es nun von grossem Interesse, die Auffassung des Entwicklungs- und Fortschritt gedankens bei diesen drei Autoren zu verfolgen und seine graduelle Entwicklung zu beobachten.

Auguste Comte spricht von Condorcet als von seinem geistigen Vater, er betont diesen Einfluss umso ausschliesslicher, als seine Verbitterung gegen die St. Simonisten, die in ihm nur einen Kopisten ihres Meisters sehen wollten, im steten Wachstum begriffen war. Aber auch *St. Simon* seinerseits spricht aufrichtig vom grossen Eindruck, den das Werk Condorcets auf ihn ausgeübt hat, und betrachtet es als eine seiner beiden wichtigsten Aufgaben, Condorcets Werk zu vervollkommnen. Beide berufen sich also auf Condorcet und beide auf dasselbe in ihm, nämlich auf seine Auffassung der *Geschichte als Quelle der sozialen Voraussicht;* trotzdem hätte aber dieser Gedanke Condorcets kaum eine solche Wichtigkeit für das Comtsche System erlangen können, wenn er nicht *auch* durch die Vermittlung und Ergänzung St. Simons an ihn gekommen wäre.

Für Condorcet war die Geschichte ein steter Kampf zwischen dem „esprit de progrès“ und dem „esprit d'ignorance“: die Zeiten des geistigen Aufschwungs wechseln ab mit denen der Ignoranz. Den geistigen Fortschritten der Menschheit werden seitens der ihrer Macht missbrauchenden und allein auf eigene Vorteile bedachten, priesterlichen Klasse mit vollem Bewusstsein oft unüberwindbare Hindernisse in den Weg gestellt. Bei Condorcet gibt es also keinen eigentlichen Begriff der Entwicklung, nicht einmal wie in der Comtschen Fassung, als notwendige Entfaltung der in unserer Natur angelegten Fähigkeiten und Kräfte. Condorcet kennt nur gewisse, in der Geschichte der menschlichen Gattung zu Tage *getretenen*

Fortschrittstendenzen und abstrahiert daraus *nachher* die allgemeine Tendenz der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit, der *„perfectibilité indéfinie“* der menschlichen Gattung. Condorcet besitzt also noch nicht den Ehrgeiz, soziale Gesetze aufzudecken, sondern begnügt sich mit *Tendenzen* für die Vergangenheit und *Wahrscheinlichkeiten* für die Zukunft. Die Kenntnis der bereits erworbenen Fortschritte, d. h. der Vergangenheit, ermöglicht *die Voraussicht der Zukunft,* sagt Condorcet, und wie St. Simon nachher zufügen wird, die volle Würdigung der Gegenwart, die also erst in diesem Zusammenhange das Objekt des Studiums werden darf.

Durch Condorcet nun zum Studium der Geschichte angeregt, gelangt *St. Simon* zu der überaus wichtigen Ueberzeugung, dass wir es hier mit einer *kontinuerlichen, ununterbrochenen Entwicklung* zu tun haben, deren sämtliche Elemente, also auch die von Condorcet so verpönte Tätigkeit der priesterlichen Klasse überhaupt und des katholischen Clerus im Mittelalter ganz speziell, die *notwendigen Organe* des Fortschritts bedeuten. Die Geschichte kennt keine Zufälle, keine „petites causes“, keine sekundäre Ursachen und ist allgemeinen *Gesetzen* unterworfen. Das Hauptgesetz der menschlichen Gattung ist *das Gesetz des Fortschritts,* sagt St. Simon, und diese Entdeckung zusammen mit der anderen sie ergänzenden, wonach die Kollektiventwicklung der individuellen parallel läuft und dieselben Zeitabschnitte, Krisen und Geschmacksveränderungen aufweist, sind es nun, die St. Simon über Condorcet hinausheben. St. Simon gebührt auch das Verdienst, eine Philosophie der Geschichte, die spätere „Soziologie“ Comtes ins Leben gerufen zu haben, trotzdem seine Versuche sie zu einer Wissenschaft zu erheben notgedrungen verfrüht waren und deswegen erfolglos bleiben mussten: das Prinzip der rationellen Varaussicht hatte noch selber keine solide Basis.[1]

Alle diese Gedanken St. Simons sind nun von grosser Wichtigkeit für *Auguste Comte* geworden: er verwendet sie alle, stützt sich auf sie, sie sind für ihn direkt eine Basis, der Grundstein, auf dem er sein eigenes Gebäude, das allerdings die ganze architektonische Genialität seines Schöpfers zeigt, errichten wird. Innerhalb nun dieser Rahmen ist die *soziale Dynamik,* d. h. die hier zum ersten

[1] Wir verweisen auf Einzelheiten bei *George Weill* „St. Simon et son œuvre“.

Digitized by Google

Male auftretende *Lehre vom Fortschritt,* der *nunmehr selber Gesetzen* unterworfen ist, Comtes „ureigenste Schöpfung“ [1] und so wurde sie auch von Zeitgenossen betrachtet. *John St. Mill* schreibt in einem Brief vom 8. Dezember 1893:

„Vous avez *fondé* definitivement la sociologie dynamique, et un esprit emancipé, suffisamment pourvu de connaissances positives ne peut manquer a reconnaître dans votre grande loi du developpement humain et dans ses divers corrolaires. une explication vraie de l'ensemble du passé social et la prophétie d'un avenir indéfini.“

Das Gesetz des Fortschritts, oder besser gesagt, der Fortschritte der menschlichen Gattung, ist das *„Gesetz der drei Stadien“*, das allerdings nicht neu, denn bereits von Turgot und St. Simon verwendet (in Anlehnung an Vico), doch erst von Comte in dieser Ausdehnung nicht nur auf soziale Zustände, sondern auf alle Elemente der geistigen und materiellen Entwicklung angewendet wurde. Das Gesetz der drei Stadien, der Parallelismus der geistigen mit der materiellen Entwicklungsreihe, der Consensus, die Solidarität oder Harmonie der partiellen Fortschritte miteinander, das Prinzip der Hierarchie der Wissenschaften, der „Filiation ascendente und descendente“ der Entwicklungsreihen und endlich die historische Methode, dies sind die einzelnen Bestandteile der Comtschen Dynamik, mit deren Hilfe er die Schöpfung der letzten positiven Wissenschaft, nämlich der sozialen Pbysik oder Soziologie, unternimmt. Es handelt sich bei Comte nicht, wie bei Condorcet, die dauernden Zusammenhänge zwischen der wissenschaftlichen Entwicklung und den Fortschritten der Zivilisation zu *konstatie en*[3]: Comte will *beweisen,* dass der *intellektuelle* Zustand der Menschheit drei aufeinanderfolgende Stadien aufzuweisen hat; er analysiert die Tatsachen, beschäftigt sich mehr mit den Gedanken, als mit den Menschen, treibt abstrakte Geschichte, „où les grands peuples et les grandes individualités n'aparaissent qu'incidemment et tout a fait en second plan, tandis qu'on ne perd de vue un seul instant l'esprit humain qui est devenu l'héros principal de l'histoire et dont on suit l'évolution progressive depuis le fétichisme initial, jusqu'à la philosophie positive“.[4]

---

[1] Nach *Schäfer:* „Moralphilosophie A. Comtes.“ Basel.

[2] „Lettres de *J. St. Mill* à A. Comte“. Levy Brühl. Paris, Alcan. 1899.

[3] *M. Gillet* „L'utopie de Condorcet“. Thèse. Clèrmont.

[4] Math. Gillet „L'utopie de Condorcet“. Thèse. Clèrmont.

Beide Philosophen sind sich aber darüber einig, dass es die *intellektuellen Fortschritte* sind, die allen anderen vorangehen müssen, sie bedingen und beeinflussen, und der für Condorcet ebenso wie für Comte geltende, in jener Zeit berühmte Satz: „Oeffnet die Schulen und ihr werdet die Gefängnisse schliessen" zeigt am besten den Einfluss, den sie den intellektuellen Fortschritten auf die moralischen zuschreiben. Für beide sind die moralischen auch die weitaus wichtigsten: sie drücken ihren Stempel einer Kulturempoche auf, nach ihrer jeweiligen Höhe wird auch der Kulturwert einer Epoche bemessen. Für *Condorcet* sind aber die moralischen Fortschritte an die intellektuellen direkt und ausnahmslos gebunden und laufen miteinander streng parallel; *Comte* ist darin etwas vorsichtiger und seine Restriktion lautet: „il faut regarder comme *avortés* tous les progrès de l'intelligence, qui n'influent point sur le sentiment, source exclusive de l'harmonie morale."[1] Condorcet, der noch selber die Tyrannei der Stände und Klassenunterschiede mit erlebt hat, aber auch anderseits an den ersten erfolgreichen Kämpfen dagegen mitbeteiligt war, glaubt in seinem Siegesrausch die von der Revolution aufgestellten Prinzipien der Gleichheit und Freiheit aller als notwendige Voraussetzung der auf den verschiedenartigsten Gebieten noch zu erwartenden Vervollkommnung der menschlichen Gattung hinstellen zu können; er ist davon fest überzeugt, dass unter solchen Voraussetzungen die allgemeine Harmonie und Ordnung sich beinahe von selber einstellen werden. Für *Comte* aber, der diese Gleichheits- und Freiheitsprinzipien bereits ausarten, bis zur Tyrannei sich entwickeln gesehen hat, ist alles dieses Ungebundene, sich selbst Ueberlassene, in der Seele zuwider: er will wieder Ordnung haben, und schaut sich um nach allgemeinen, zur Basis jeder Organisation, also auch der von ihm angestrebten *sozialen Reorganisation* notwendigen festen Prinzipien. Die Geschichte lehrt, dass die Entwicklung der Menschheit in ihrer allmählich zunehmenden Positivität besteht, bis sie endlich auf alle Gebiete des menschlichen Seins sich ausdehnt und sie beherrscht. Der Sinn dieser Entwicklung liegt in der Erziehung des Menschen zur Soziabilität, um mit L. Stein[2] zu sprechen, d. h. er muss seine Instinkte der Vernunft, seine persönlichen Interessen den allgemeinen unterordnen können und aus einem Egoisten Altruist[3] werden.

---

[1] A. Comte: „Système de politique positive."

[2] „Soziale Frage im Lichte der Philosophie." S. 577.

[3] Ein von Comte geprägtes Wort.

Digitized by Google

Die neue Autorität nun, das neue Prinzip, in dessen Namen die neue Einheit und Synthesis angestrebt wird, ist also die *gesamte Menschheit* und in ihrem Namen müssen die wissenschaftlichen Imperative erteilt werden. Die sozialen Fortschritte also bestehen bloss in der Entwicklung der sozialen Ordnung und alles, was wir für sie bewusst tun können, ist, diese Ordnung kennen zu lernen, d. h. mit anderen Worten: „Fortschritt bedeutet nach Comte *im Sinne* der Evolution zu handeln“ [1]. Diese Evolution ist bei Comte, im Gegensatz zu Condorcet, eine „gradlinig-fortschreitende nach oben gerichtete“ [2], und die um grosse Etappen die Menschheit vorwärts bringende Genies sind nicht, wie bei Condorcet, eigentliche Wunder und als solche Wohltäter der Menschen, sondern sie sind als historische Notwendigkeiten zu betrachten und aus ihrem Milieu und ihrer Zeit heraus zu verstehen, d. h. dass sie die in ihrer Zeit oft zerstreut und einzeln vorhandenen Gedanken und Tendenzen auf eine knappe, glückliche Formel zu bringen verstehen. Das vornehmste Organ dieser Evolution nach Comte, oder das beste Mittel zur Erreichung neuer Fortschritte nach Condorcet, ist die Erziehungskunst im weitesten Sinne des Wortes, die selbstverständlich in den Dienst eines Prinzips und einer *Autorität* gestellt werden muss; Condorcet geht aber weiter als Comte, wenn er noch die physische Vererbung postuliert und die intellektuelle als Hypothese für die Zukunft gern aufstellen möchte: sein Prinzip der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit der Menschen erhält dadurch erst seinen vollen Umfang und berechtigt ihn zu seinem rosigen Optimismus. Comte hat für die Vererbung keinen Platz in seinem Erziehungssystem, und dies steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem Begriff der Entwicklung, als blosser Entfaltung der in der menschlichen Natur von Anfang an angelegten Kräfte und Fähigkeiten. Es gibt im Laufe der Entwicklung keine Neukreierungen — die Unabänderlichkeit der menschlichen Natur wird vorausgesetzt — und das zeitlich nacheinander folgende Erscheinen dieser Fähigkeiten ist einzig und allein aus dem Prinzip der zunehmenden Allgemeinheit heraus zu erklären.

Das Entwicklungsgesetz der drei Stadien, das mit vollem Anspruch aus Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auftritt, wird von Comte als seine grösste Tat gepriesen, als etwas, das ihn über alle

[1] A. Defourny: „La sociologie positiviste.“

[2] L. Stein: „Soz. Frage.“ Seite 374.

ihm vorangegangenen soziologischen Versuche turmhoch hinaushebt. Wir haben bereits in der Darstellung gesehen, wie Comte in diesem seinem „formalen Prinzip“ herumschwelgt, und wie er nicht müde wird, es in den verschiedensten Biegungen und Brechungen überall anzuwenden; wenn er sich auch selber darin Rechenschaft abgibt, dass dieses Gesetz notgedrungen zu einem gefährlichen Optimismus und Fatalismus führen würde, so glaubt er dieser Gefahr auf diese Weise entgegensteuern zu können, dass nach ihm „seuls des caractères élevés peuvent cultiver la physique sociale“ [1].

Allein das Gesetz der drei Stadien ist, wie Wundt bewiesen hat [2], gar kein eigentliches Gesetz, es entbehrt jedes heuristischen Wertes, bietet gar keine Aussichten, und da ein Hinausgehen über den in nächster Zukunft *vollends* erreichbaren Positivismus nur Rückfall bedeuten könnte, so muss „die Geschichte nach dem Positivismus still stehen“ [3]. Das Gesetz der drei Stadien ist „keine kausale Erklärung, sondern eine schematische Darstellung der historischen Wirklichkeit“ [4]. Im Gesetz der drei Stadien sagt Rickert, liegt nur der *Absicht* nach ein Naturgesetz vor, tatsächlich hat hier jedoch jenes unklare Schwanken zwischen einem Naturgesetz, das sagt was kommen muss, und einem Fortschrittsprinzip, das sagt was kommen soll, seinen typischen Ausdruck gefunden, und nur durch diese Unklarheit hat der Schein entstehen können, als sei hier wirklich eine naturwissenschaftliche Geschichtsphilosophie geliefert. [5] Damit sinkt die Bedeutung dieser Comtschen Entdeckung in sich zusammen, und wenn „das Rückgrat seiner Philosophie“, so wurde das Dreistadiengesetz genannt, das ganze Comtsche System nicht in Mitleidenschaft zu ziehen vermochte, so hängt es wohl damit zusammen, dass die Verdienste Comtes auf einem ganz anderen Gebiete liegen, als er es selber und manche mit ihm vermutet haben. Comte ist und bleibt der theoretische *Begründer der Soziologie im modernen Sinne:* er ist der erste, der in einer systematischen modernen Form die Brücke zwischen Natur und Geisteswissenschaften zu schlagen und die Naturgesetze auf die Geschichte

---

[1] Cours de Ph. Pos. Band IV, page 293.

[2] Barth: „Phil. d. Gesch. als Soziologie,“ Seite 52.

[3] Barth: „Phil. d. Gesch als Soziologie,“ Seite 52.

[4] Wir verweisen auf Einzelheiten bei Barth: „Gesch. d. Phil. als Soziologie“.

[5] Rickert: Ueber die Grenzen der naturw. Begriffsbildung. Thübingen-Leipzig. Mohr 1902, Seite 608.

Digitized by Google

zu übertragen sich *bemüht* hat. Allein, sein Versuch, eine objektive Darstelluug der Geschichte zu geben, ist gescheitert: Comte merkt selber nicht, wie trotz allen seinen Vorsichtsmassregeln seine Geschichtsbetrachtung sich in Geschichtswertung umwandelt, und leider benutzt er seine Wertgesichtspunkte — positive Kultur, Kulturwissenschaft — sogar zur direkten Beurteilung einzelner historischer Vorgänge. Aber Geschichtsphilosophie ist keine Soziologie.[1]

[1] Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine Kritik der Comtschen Soziologie zu geben; wir verweisen auf Barth „Gesch. d. Phil. als Soz."

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXVIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die teleologische Betrachtung

in der

modernen Biologie

(Reinke, Driesch, Cossmann)

Von
Dr. David Cholodenko (Holodenko)
aus Berditschew (Russland)

Bern
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1909

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Die teleologische Betrachtung in der modernen Biologie:	
I. J. Reinke	5
II. Hans Driesch	22
III P. Cossmanns empirische Teleologie	45

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit ist den Versuchen von Reinke, Driesch und Cossmann, die Berechtigung von teleologischen Prinzipien in der Biologie zu begründen, gewidmet.

Diese Versuche sind aus der Ueberzeugung hervorgegangen, dass die herrschende mechanische und rein kausale Erklärung zum Begreifen biologischer Vorgänge nicht genügt. Es lohnt sich daher, bevor wir zur Darstellung der Ansichten der von uns behandelten Forscher übergehen, die von ihnen mehr oder minder bekämpfte Ansicht etwas näher kennen zu lernen.

Der Vater der mechanischen Naturauffassung ist Demokrit. Nach ihm besteht die Welt aus unzähligen, unveränderlichen, ungewordenen und unvergänglichen qualitätslosen Atomen, d. h. letzten, unteilbaren, schlechthin erfüllten, materiellen Einheiten, die sich von einander nur durch ihre unendlich verschiedenen Gestalten, durch Grösse und Schwere unterscheiden.

Diese Atome befinden sich in ewiger Bewegung von oben nach unten im leeren, unbegrenzten Raum. Da nun nicht alle Atome gleichmässig schwer sind, so holen, wie Demokrit meint, die schwereren die schneller fallenden, die leichteren ein und indem einige von ihnen infolge der Verschiedenheit ihrer Gestalten an einander hängen bleiben, bilden sie jene Anhäufungen von Atomen, aus denen die einzelnen Dinge, sowie die unzähligen Welten bestehen.

Die unendlichen Kombinationen, die die Atome eingehen, sind aber nicht zufällig, denn ihre Bewegungen, sowie die Richtungen, nach denen sie zusammenstossen oder sich abstossen, sind nicht willkürlich, sondern durch ewige unabänderliche Gesetze bestimmt. Diese Gesetze aber, sowie jene unendlichen Bildungen, die aus den Bewegungen der Atome hervorgehen, sind nicht Ausdruck einer Vorsehung, eines nach Zwecken wirkenden, weltbildenden Geistes, sondern einer blinden, schlechthin gesetzten Naturnotwendigkeit.

Die Farbenpracht, die verschiedenen Qualitäten der Dinge, ihre qualitativen Veränderungen — das alles ist bloss Schein, eine Täuschung der Sinne.

Auf die Frage, wie sich aber diese Täuschung aus den Voraussetzungen seiner Lehre erklären lässt, blieb uns Demokrit die Antwort schuldig, ebenso wie die Antwort auf die weitere Frage, wie aus den zufälligen Anhäufungen von Atomen die organischen Wesen und der Mensch, dessen zweckmässige Einrichtung auch Demokrit bewundert, entstehen und sich erhalten können.

Die zweite von uns aufgestellte Frage wurde, wie wir es im weiteren noch ausführlicher berühren werden, wenigstens prinzipiell von Darwin beantwortet durch seine Theorie des Kampfes ums Dasein und Ueberleben des Zweckmässigsten. Die erste Frage blieb aber bis auf den heutigen Tag unbeantwortet und kann auch nicht beantwortet werden, sobald man nur die Atome und ihre Bewegungen für wirklich hält.

Trotz dieser sehr wichtigen Lücke ging diese Theorie beim Erwachen des naturwissenschaftlichen Interesses in der Renaissance als Siegerin im Kampfe mit anderen Anschauungen hervor und ist, wenn auch mit einigen wichtigen Modifikationen, noch jetzt die herrschende.

Der wesentliche Unterschied der modernen Atomistik besteht — abgesehen von der Verwerfung einer Bewegung der Atome von „oben“ nach „unten“ im unendlichen Raume, die schon Aristoteles für unhaltbar erkannt hatte, abgesehen ferner von der Verwerfung der Hypothese einer verschiedenen Fallgeschwindigkeit der Atome — in der Annahme von Attraktions- und Repulsionskräften zwischen den Atomen und im Reduzieren ihrer Gestalten auf einige Grundformen oder gar auf eine einzige, so dass sämtliche Unterschiede der Wirklichkeit nur als Unterschiede der Lagebeziehungen der Atome aufgefasst werden.

Was die Motive anbelangt, die diese Theorie als plausibel erscheinen lässt, so liegen sie hauptsächlich im Bedürfnis nach Anschaulichkeit und logischer Klarheit.

„Es ist ein logisches Bedürfnis, sagt Sigwart,[1] das *Kontinuierliche* in *Discretes* aufzulösen, als die wahren Subjekte aller Erscheinungen wirkliche zählbare Einheiten anzunehmen; diese Einheiten als *einfach*, nicht weiter aus heterogenen oder homogenen

[1] Logik, Bd. II², S. 654--655.

Digitized by Google

Teilen bestehend zu denken, so dass jedes Prädikat von diesen Subjekten schlechthin, ohne Einschränkung und Distinktion gelte.

„Diese Einheiten so bestimmt zu denken, dass sie unter eine übersichtliche, jedenfalls unter eine endliche Anzahl von *Begriffen* fallen, durch die ihr Wesen absolut determiniert ist, also anzunehmen, dass die infimæ species eine Zahl von Wesen repräsentieren, die absolut ununterscheidbar sind, somit streng allgemeine Urteile mit völlig bestimmten Prädikaten möglich machen.

„Diese einfachen Einheiten in der Zeit schlechthin *unveränderlich* zu setzen, so dass jeder Satz, der in Beziehung auf sie aufgestellt wird, ohne Zeiteinschränkung wahr sein kann, dass sie in jede Relation als dieselben eingehen, unter denselben Bedingungen immer dieselben Prädikate haben; oder anders ausgedrückt, dass jedes veränderte Prädikat, das ihnen zukommt, nur in *äusseren Relationen* seinen Grund hat."

Diesen Anforderungen, wie derselbe Sigwart hervorhebt, entspricht am besten die Atomistik: „denn die Atome sind ja jene diskreten, in sich homogenen, alle Vielheit unterscheidbarer Teile ausschliessenden, in der Zeit unveränderlichen, unter verhältnisweise wenige, absolut feste Begriffe fallenden Einheiten, die darum so beschaffen sind, dass ein Atom jedes gleichartige ohne irgend eine Differenz ersetzen kann, dass sie unter gleichen Bedingungen immer dasselbe wirken, keine innere Veränderungen in ihnen stattfindet, jeder allgemeine Satz ohne alle Einschränkung der Zeit gilt." [1]

Wie verlockend aber diese Ansicht vom Standpunkte der Klarheit und Präzision auch sein mag, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass sie auch *logisch* nicht die einzig mögliche ist.

Es ist ebenso denkbar, dass die Materie unbegrenzt teilbar ist, wie die Annahme, dass sie aus letzten unteilbaren Einheiten besteht.

Es ist kein Widerspruch, dass die Dinge nicht qualitätlos sind, sondern neben Bewegung und Ausdehnung noch andere Attribute besitzen.

Dass die Veränderung nicht bloss ein räumlicher Relationswechsel, sondern ein wirkliches Wachsen und Abnehmen, ein Entstehen neuer Qualitäten und Verschwinden alter sei.

Es ist schliesslich sogar denkbar, dass die Materie doch entsteht und vergeht.

---

[1] Ibid. S. 655.

Auch die Annahme, dass die Welt, wie jedes einzelne Ding, nur durch blinde Naturnotwendigkeit regiert wird, dass alles nur kausal erklärt werden muss, ist nicht die einzig zulässige, die einzig denkbare Position.

Das Kriterium, nach dem wir uns daher beim Entscheid für die eine oder andere Ansicht zu richten haben, ist nicht die logische Unmöglichkeit des Gegenteils, sondern bloss die praktische Frage, aus welchen Voraussetzungen sich das Gegebene leichter und ungezwungener erklären lässt.

Und nun müssen wir sagen, dass, wie weit auch der Weg sein mag, den man mit der mechanistischen Naturauffassung gehen kann, früher oder später muss man ihn doch verlassen, denn die Tatsache, dass mindestens die Menschen, die doch auch ein Teil der Natur sind, empfindende, fühlende und denkende Wesen sind, lässt sich unter der Annahme der alleinigen Realität der qualitätslosen Atome überhaupt nicht erklären.

Diese Unmöglichkeit wurde von der Philosophie schon längst angesehen; sie ist auch von einigen Naturforschern erkannt worden Neuerdings erhebt sich aber in der Biologie der Kampf gegen den Mechanismus auf einem anderen Gebiete. Jener Punkt seiner Weltauffassung wird angegriffen, in dem viele seine stärkste Seite sehen: nämlich die Annahme einer blinden Naturnotwendigkeit, die Leugnung zweckwirkender Kräfte, das Bestreben alles nur kausal zu erklären.

Vornehmlich von diesem Standpukte bekämpfen auch unsere Autoren den Mechanismus. Was sie als Ersatz oder Ergänzung vorschlagen, ist der Inhalt der folgenden drei Kapitel.

Die teleologische Betrachtung in der modernen Biologie.

I.

J. Reinke.

1. Die Zweckmässigkeit der organischen Wesen ist die Grundlage von Reinkes biologisch-philosophischen Betrachtungen.[1]

Es gilt daher vor allem, uns eine deutliche Vorstellung davon zu machen, was Reinke unter diesem Worte versteht.

Nun spricht zwar Reinke mehrmals vom Zweckbegriff, gibt aber nirgends eine klare Definition weder des Zweckes, noch der Zweckmässigkeit[2] und hält diese zwei Begriffe, wenigstens logisch, nicht scharf auseinander. Die Tatsachen aber, die er zum Beweis der Existenz der Zweckmässigkeit in organischen Wesen anführt, lassen deutlicher als seine Betrachtungen über den Zweckbegriff erkennen, was er unter Zweckmässigkeit versteht.

Was Reinke bei der Betrachtung der organischen Wesen frappiert, *ist die weitgehendste Analogie der Organismen zu den Kunstprodukten menschlicher Tätigkeit einerseits, anderseits zu dieser Tätigkeit selbst.*

[1] Von den Werken Reinkes, die für unsern Zweck in Betracht kommen, sind folgende zu erwähnen: „Die Welt als Tat. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage.“ 3. Auflage. Berlin 1903. — „Einleitung in die theoretische Biologie.“ Berlin 1901. — „Der Neovitalismus nnd die Finalität in der Biologie.“ Sonderabdruck aus dem „Biologischen Zentralblatt“ (Bd. XXIV, Nr. 18 und 19). Leipzig 1904. — „Philosophie der Botanik.“ Leipzig 1905.

[2] Reinke hat überhaupt eine gewisse Abneigung gegen Definitionen und spricht es auch direkt aus: „Der Begriff des Zweckes ist so gut eine Abstraktion wie die Begriffe Ursache, Leben, Natur, Pflanze, Mensch, Welt. Bei allen solchen allgemeinen Begriffen ist nichts schwieriger als eine Definition in wenigen Worten zu geben. Eine solche Definition ist gewöhnlich ein dialektischer Eiertanz, sie erscheint im gegebenen Falle auch ziemlich überflüssig, da jedermann weiss, was er unter dem Worte Zweck zu verstehen hat. Einer klaren Vorstellung gegenüber wirken Definitionen oft verwirrend; ich erinnere an Platos Definition des Menschen als eines Tieres mit zwei Beinen ohne Federn.“ („Einl. in die theor. B.“, S. 78—79.)

Diese doppelte Analogie ist es, die Reinke mit dem vieldeutigem Worte *Zweckmässigkeit* bezeichnet und deren Existenz er durch zahlreiche Tatsachen beweist.

Betrachten wir ein menschliches Kunstprodukt, das aus verschiedenartigen Teilen besteht, so ist es leicht zu merken, dass diese verschiedenen Teile nicht für sich allein bestehen, sondern so beschaffen sind, dass sie mittelbar oder unmittelbar zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung geeignet sind. In einer Maschine trägt jeder Teil, jede Schraube dazu bei, um den von der Maschine erwarteten Effekt hervorzubringen; in jedem Bilde, wenn es wirklich ein Produkt echter Kunst ist, kann kein Strich für sich allein bestehen, sondern muss zur Wirkung des Ganzen beitragen.

Dasselbe ist nun auch der Fall im Organismus. Jeder noch so kleine Organismus, jede Zelle ist ein zusammengesetztes Ganzes, dessen Teile mittelbar oder unmittelbar zur Erhaltung des Individuums und Geschlechtes dienen. Reinke bezeichnet daher die Struktur des Organismus als Maschinenstruktur.

Zwar weiss er wohl, dass keine Maschine von selbst ihre Energiequelle erneuert, während der Organismus die Nahrung, die seine Energiequelle darstellt, selbst aufsucht; er weiss, dass die Maschine einen in ihr entstehenden Defekt nicht selbst ausbessern kann, während der Organismus die Regenerationsfähigkeit besitzt; er ist sich schliesslich bewusst, dass der Organismus wächst, sich vermehrt, eine von der Maschine ganz abweichende plastische Struktur besitzt, und noch viele andere sehr bedeutende Unterschiede aufweist, allein alles das hindert ihn nicht, die Struktur des Organismus als Maschinenstruktur zu bezeichnen. Denn die Analogie sieht er eben in der Konsequenz und Harmonie, die im Bau der Maschine wie des Organismus herrschen, und der Unterschied zwischen einer Maschine und einem lebendigen Wesen ist in dieser Hinsicht nur der, dass das letztere eine unvergleichbar höhere Vollkommenheit besitzt als die Maschine.

Zu der eben besprochenen Analogie gesellt sich aber noch eine weitere. Wie die Organismen den Produkten zielbewusster menschlicher Tätigkeit, den Maschinen, analog sind, so die Bewegungen, die sie ausführen — menschlichen Handlungen. Auch diesen ist jene Konsequenz und Harmonie, jenes Gerichtetsein auf ein Ziel, das die menschlichen Handlungen von den chaotischen Bewegungen lebloser Teile unterscheidet, eigen. Die Häuser und Nestbau des

Digitized by Google

Bibers, der Vögel, zahlreicher Insekten, das Spinnenweben der Spinne, der Bildungstrieb der Tiere und Pflanzen bieten in bezug auf die Harmonie und Konsequenz eine frappante Analogie zur menschlichen Handlung.

Diese Analogien nun, die, wie schon erwähnt, Reinke mit dem Worte Zweckmässigkeit bezeichnet, bilden die Grundlage seines ganzen weiteren theoretischen Aufbaues.

Die konkreten Tatsachen, die er zur Fundierung seiner Analogien bietet, sind sehr zahlreich und nehmen einen weiten Raum in seinen Werken ein. Aber Reinke verkennt doch andererseits auch die Tatsache nicht, dass die Zweckmässigkeit der organischen Welt nur eine relative ist, dass jedes lebendige Wesen nur relativ zweckmässig gebaut ist und nur in gewissen, je nach der Art mehr oder weniger weiten Grenzen zweckmässig reagieren kann.

Diese Erkenntnis ist aber doch nicht imstande, seine Ueberzeugung von der allgemeinen Zweckmässigkeit der organischen Welt zu erschüttern; ebensowenig wie die weitere, dass es im Organismus auch unzweckmässige (z. B. die morphologischen Merkmale, oder die Stickstoffvergeudung im Ernährungsprozesse der Tiere) oder gar schädliche Einrichtungen gibt (z. B. der Blinddarmfortsatz beim Menschen, das Flohengift und einige andere), da er solche Unzweckmässigkeiten entweder als Ausnahmen betrachtet, oder als Einrichtungen, die wir nur infolge der Beschränktheit unserer biologischen Kenntnisse als unzweckmässig beurteilen.

2. Die Tatsache also, dass die organische Welt zweckmässig organisiert ist, steht für Reinke fest. Wie ist sie aber zu erklären?

Empedokles von Agrigent nimmt an, dass die Organismen aus der Erde hervorgegangen sind, indem sich die einzelnen Teile zunächst selbständig bildeten und zufällig vereinigten, wobei neben vielen Missbildungen auch manche Wesen sich als lebens- und fortpflanzungsfähig erwiesen haben.

Ἦι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναυχένες ἐβλάστησαν,
Γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων.
Ὄμματα δ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
— Αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
Ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπη συνέκυρσεν ἕκαστα,
Ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκὲς ἐξεγένοντο.[1]

[1] Ueberweg. Grundriss, I, 8. Aufl., S. 88.

Diese sehr alte Lehre, die wir bei Lucretius wiederfinden,[1] hat im XIX. Jahrhundert bei Darwin ihre Erneuerung gefeiert. Zwar findet Darwin, wie das Ueberweg[2] hervorhebt, den Grund des Fortschrittes mehr in sukzessiver Differenzierung einfacher Formen, während Empedokles dagegen mehr in der Verbindung heterogener miteinander sieht, aber dieser Unterschied ist, wie das derselbe Ueberweg mit Recht betont, bloss ein relativer.

Natürlich trägt dieser Gedanke bei Darwin nicht jenen abenteuerlichen Charakter, den er bei Empedokles annimmt, und wird bei ersterem durch ganz andere positive Kenntnisse gestützt als die, die dem letzteren zu Gebote standen. Der Grundgedanke aber, dass das Zweckmässige nur ein Spezialfall des Zufälligen ist, das sich nur darum erhalten hat, weil es in seinem Wesen liegt, sich zu erhalten, während das Unzweckmässige längst vergangen ist, dieser Gedanke ist auch der wesentliche Zug der Darwinschen Lehre.

Mit dieser Lehre setzt sich nun Reinke eingehend auseinander. Wir wollen daher, bevor wir zu seinem Versuche übergehen, die Zweckmässigkeit der Organismen zu erklären, seine Kritik der Darwinschen Theorie und der seines Fortbilders Nägeli näher kennen lernen.

Den Grund der Zweckmässigkeit sieht bekanntlich Darwin im Kampfe ums Dasein, der in der ganzen lebendigen Welt herrscht und dazu führt, dass nur die dem Dasein angepassteren aus diesem Kampfe siegreich hervorgehen, während die schlechter an die Lebensbedingungen angepassten Wesen zu Grunde gehen. Diese Theorie, die, wie man sieht, sehr grosse Aehnlichkeit mit der Empedokleischen hat, verbindet Darwin mit der des Evolutionismus, wonach die ganze Mannigfaltigkeit der jetzt existierenden Arten nicht von Ewigkeit her erstarrte Typen darstellt, sondern aus einigen einfach organisierten Wesen hervorgegangen ist. Den Grund dieser Entwicklung stellt sich nun Darwin so vor. Es ist Tatsache, dass auch die Individuen einer und derselben Art nicht ganz einander gleich sind, sondern mehr oder weniger von einander abweichen, variieren, wie der technische Ausdruck lautet. Zwischen diesen Variationen können nun solche vorkommen und kommen auch tatsächlich vor, die für die Erhaltung des Individuums oder der Art

[1] Titus Lucretius Carus. „Von der Natur der Dinge." Buch V. Vers 833 ff.

[2] Ueberweg, Grundriss. I. 8. Auflage, S. 84.

Digitized by Google

nützlich sind und die infolgedessen im Kampfe ums Dasein dem Besitzer derselben einen Vorsprung vor seinen Genossen geben. Diese Individuen werden also die übrigen leichter überleben und folglich auch leichter die zufällig erworbenen günstigen Eigenschaften auf ihre Nachkommen übertragen können. Im Laufe von Generationen werden die neuerworbenen günstigen Eigenschaften fixiert und führen dadurch allmählich zur Bildung neuer Arten. Auf diese Weise soll nach Darwin eine aufsteigende organische Entwicklung, sowie eine Differenzierung der Typen stattfinden.

Diese Theorie wurde als eine mechanische, die von nun ab jede teleologische Erklärung überflüssig macht, begrüsst und bekämpft.

Im Grunde genommen enthält sie aber ein wichtiges teleologisches Moment. Der Kampf ums Dasein, der ihr zu Grunde liegt, ist selbst unerklärbar ohne die teleologische Voraussetzung, dass jedem lebendigen Wesen ein Streben, sich selbst und seine Art zu erhalten, innewohnt. Aber das Moment der zufälligen Veränderung, die Darwin in seine Theorie aufnahm, bot wirklich eine wichtige Stütze dem Mechanismus und müsste aufgefasst werden als ein wichtiger Erfolg der mechanischen Weltauffassung. So sagt z. B. A. Weissmann: „Die philosophische Bedeutung aber der Naturzüchtung liegt darin, dass sie uns ein Prinzip aufweist, welches nicht zwecktätig ist und doch das Zweckmässige bewirkt. Zum ersten Mal sehen wir uns dadurch in den Stand gesetzt, die so überaus wunderbare Zweckmässigkeit der Organismen bis zu einem gewissen Grade zu begreifen, ohne dafür die aussernatürlich eingreifende Kraft des Schöpfers in Anspruch zu nehmen. Wir verstehen nun, wie auf rein mechanischem Wege, nur durch die in der Natur stets wirksamen Kräfte alle Lebensformen sich den Lebensbedingungen aufs genaueste anschmiegen oder anpassen müssen, da nur das möglichst Beste sich erhält, alles minder Gute aber fort und fort wieder verworfen wird.“ (Vorträge über Deszendenztheorie, 2. Auflage, Seite 47.)

Gegen dieses Moment wendet nun Reinke hauptsächlich seine Kritik. Den Gedanken des Evolutionismus dagegen lässt er gelten, indem er nur mehr als es die Darwinisten tun, seinen hypothetischen Charakter betont.

Seine wichtigsten Argumente sind nun folgende:

Zunächst was den Kampf ums Dasein betrifft, so kann derselbe keineswegs die Zweckmässigkeit der organischen Wesen erklären, sondern setzt sie vielmehr voraus. Ebensowenig wie die Konkurrenz auf dem Markte uns die Zweckmässigkeit der Fahrräder erklären kann, kann uns der Kampf ums Dasein die Zweckmässigkeit der Organismen klar machen. Beide spielen nur die Rolle eines Kontrollprinzips, sie erklären, warum es keine unzweckmässige Organismen oder Fahrräder gibt, aber nicht, warum die Seienden zweckmässig sind.

Darwin nimmt die Existenz der Variationen als gegeben an, er betrachtet sie aber als zufällige, zufällige in dem Sinne, dass ihre Entstehung in keiner Beziehung zu den Bedürfnissen des Organismus steht, und nimmt an, dass neben einigen nützlichen tausende entstehen, die für das Gedeihen des Organismus gleichgültig oder gar schädlich sind. Aus den zufälligen Variationen lässt sich aber die Entstehung neuer Arten nicht erklären. Wenn Darwin zum Beweise der Bedeutung, die die zufälligen Variationen haben, die Erfahrungen der Tierzüchter anführt, so sei darauf zu erwidern, dass dieser Vergleich unstatthaft ist, weil wir in einer Züchtungsanstalt mit einer bewussten, konsequenten Wahl der zu züchtenden Exemplare zu tun haben, bei der man auch die kleinste, für den Zweck des Züchters nützliche Variation durch Isolierung und Kreuzung auszunützen versteht; bei der blinden Naturkreuzung müsste es aber zu den grössten Unwahrscheinlichkeiten gehören, dass eine auch nützliche Variation sich durch ganz zufällige Kreuzung nicht verwischt hätte.

Kurz, die Darwinsche Theorie ignoriert die immanente Zweckmässigkeit, die ebenso in der Phylogenie wie in der Ontogenie sich äussert.

Darwin selbst ist bekanntlich in seiner Erklärung der Entstehung der Arten bei der Annahme einiger einfach organisierten Urarten stehen geblieben. Wie aber diese entstanden sind, erklärt er nicht. Sein Schüler Nägeli sucht diese Lücke auszufüllen, indem er die Entstehung der Organismen aus der unorganischen Materie als Konsequenz aus dem Gesetze der Erhaltung der Kraft und des Stoffs postuliert und uns so eine mechanische Theorie der Entstehung des Lebens gibt.

Reinke bekämpft natürlich auch diese Theorie.

Digitized by Google

1) Aus dem Gesetze der Erhaltung der Kraft und des Stoffes lässt sich ebensowenig die Entstehung des Lebens erklären, wie das Dasein eines auf der Strasse gefundenen Schlüssels oder Hosenknopfes. Das Leben wie der Schlüssel oder Hosenknopf unterliegen zwar dem Gesetze der Erhaltung des Stoffes und der Kraft, sie verdanken aber ihre Existenz nicht allein den energetischen Kräften.

2) Die Annahme Nägelis, dass sich Eiweiss spontan bilden kann, ist, insofern sie die Gegenwart betrifft, eine aus der Luft gegriffene Behauptung, denn die Erfahrung weist uns nirgends eine solche Bildung auf; insofern sie sich aber auf die Vergangenheit bezieht, auf jene Zeit, als die früher feurigheisse Erdoberfläche angefangen hat, sich abzukühlen, unwahrscheinlich, weil wir weder die Bildung des Ammoniaks noch die der organischen Säuren, aus denen der Eiweiss nach Nägeli entstanden sein sollte, unter den damaligen Bedingungen denken können. Denn beide setzen entweder die Kunst des Chemikers oder das Vorhandensein organischer Körper voraus.

3) Wäre sogar die spontane Bildung des Eiweisses möglich, und bestände das wirkliche Plasma nur aus Eiweiss, wie das Nägeli annimmt, so hätten wir doch die Hauptschwierigkeit, nämlich, wie aus diesem Eiweiss bloss durch chemisch physikalische Kräfte ein lebens- und entwicklungsfähiges Wesen entstehen konnte, nicht gelöst. Diese Entstehung wäre uns doch ebenso unbegreiflich, wie die Entstehung einer Uhr, wenn wir von ihr bloss wüssten, dass sie aus Stahl und Messing bestehe.

Das ist im kurzen die Reinkesche Kritik der Darwin-Nägelischen Versuche, die Entstehung des Lebens zu erklären. Aus ihr geht mit genügender Deutlichkeit der Grund hervor, weswegen er sich diesen Theorien gegenüber ablehnend verhält. Eine mechanische Erklärung des Lebens aus blind wirkenden physisch-chemischen Kräften ist nach Reinke überhaupt unmöglich. Die Planmässigkeit und Harmonie, die wir in der ganzen organisierten Welt beobachten, kann nicht ein Spiel des Zufalls sein; das wäre das grösste und unwahrscheinlichste Wunder, das man sich nur denken könnte.

3. Wir kommen jetzt zu seinem eigenen Versuch, die Zweckmässigkeit der organischen Wesen zu erklären.

Ist der Zufall als Erklärungsprinzip der Entstehung der Zweckmässigkeit ausgeschlossen, so bleibt, meint Reinke, als Erklärung

nichts übrig, als die Annahme zweckmässig wirkender Kräfte. Denn den Versuch, diesem Dilemma dadurch aus dem Wege zu gehen, dass man die Tatsache der Zweckmässigkeit selbst als eine blosse subjektive erklärt, hält Reinke für verfehlt. Ist die teleologische Betrachtung eine nur durch die Natur unseres Geistes bedingte, warum dann gerade nur eine gewisse Kategorie von Naturerscheinungen als zweckmässig betrachten und nicht jede beliebige? Es muss also in der Eigenartigkeit dieser Erscheinungen selbst der Grund liegen, dass wir sie als zweckmässig betrachten. Sind aber die Erscheinungen selbst wirklich zweckmässig, so bleibt uns nichts übrig, als die Annahme auch zweckmässig wirkender Kräfte, und die Frage kann nur darin bestehen, wie man sich diese Kräfte denken soll.

Wir kennen *unmittelbar* nur eine Kategorie zweckmässig wirkender Kräfte; das sind unsere bewussten Geisteskräfte. Sind sie aber die einzigen? Reinke verneint es. Das Bewusstsein finden wir nur beim Menschen und vielleicht bei einigen höher organisierten Tieren, während zweckmässige Organisation, zweckmässige Tätigkeit schon bei den einfachst organisierten Wesen zu beobachten ist; schon bei einer Zelle, wo von Bewusstsein keine Rede sein kann. Wir müssen also annehmen, dass es auch unbewusst zweckmässig wirkende Kräfte gibt. Diese Kräfte nennt Reinke Dominanten. Er spricht von ihnen in der Mehrzahl und nimmt für jede besondere Art zweckmässiger Tätigkeit, für jede zweckmässige Einrichtung oder sogar den Teil einer solchen eine besondere Dominante an. So sagt er z. B. von dem Chlorophylkorn, „dass dieser assimilationsfähige Chromatophor mit seinen final ineinandergreifenden Systembedingungen durch eine Dominante oder besser eine Schar von Dominanten hervorgebracht worden ist.“ Zwischen diesen verschiedenen Dominanten nimmt Reinke ein hierarchisches Verhältnis an, wobei aber über die Art dieses Verhältnisses bei ihm sehr wenig Bestimmtes zu finden ist.

Wie es die Dominanten anfangen, um die Materie zweckmässig zu gestalten, darüber wissen wir nichts; Reinke behauptet aber, dass das kein Grund sei, um ihre Existenz zu leugnen. Wir wissen auch nicht, wie es der Wille zustande bringt, auf unsern Körper zu wirken, diese Wirkung ist aber doch Tatsache.

Den psychophysischen Parallelismus, der gerade die Möglichkeit einer solchen Wirkung leugnet, verwirft Reinke, „da diese

Digitized by Google

Theorie im Grunde auf ein ursachloses Geschehen hinausläuft und man zugleich fragt, warum nicht alles physische Geschehen in der anorganischen Natur gleichfalls seine psychischen Nebenerscheinungen haben soll, warum diese auf Zellen und Protoplasma des Gehirns beschränkt sein sollen." [1]

Reinke betrachtet die Dominanten als eine besondere Art Kräfte, wobei er unter Kraft versteht „alles Wirkende, Wirksame in der Natur, alles, was aktuell und potentiell Veränderungen im Bestehenden hervorruft." [2]

Die Dominanten gehören zu der Kategorie nichtenergetischer Kräfte, d. h. zu solchen, die dem Gesetze der Erhaltung der Kraft nicht unterliegen. Mit dem Tode eines Organismus gehen auch alle in ihm enthaltenen Dominanten spurlos zu Grunde; dagegen kann sich bei der Fortpflanzung die Zahl der Dominanten in das Unermessliche vermehren.

Das sind die wesentlichen Züge der Reinkeschen Dominantenlehre. Bevor wir diese verlassen, möchten wir noch seine eigenen Worte einführen, mit denen er sich gegen den naheliegenden Einwand wehrt, als wären seine Dominanten nichts als leere Begriffe, wesenlose Schatten.

„Dominanten sind die Kräfte zweiter Hand im Organismus, deren Dasein wir aus ihrem Wirken und Schaffen erkennen, deren weitere Analyse jedoch nicht gelingt. Ich verstehe darunter also den in den Organismen sich geltend machenden Zwang, der die zur Verfügung stehenden Energien nach Art menschlicher Werkzeuge und Maschinen meistert; und weil dieser Zwang ein vielfältiger ist, so war es erforderlich, den dafür gesetzten technischen Ausdruck gewöhnlich in Pluralis zu gebrauchen. Die Dominanten sind also ein Abstraktum, ein Symbol für Erscheinungen, gerade wie die Begriffe Kraft, Materie, Atom usw., das Wort ist ersonnen, um einen kurzen Ausdruck für die Beschreibung, beziehungsweise Erklärung wesentlicher Vorgänge zu haben.

„Darum weise ich den etwa auftauchenden Einwand zurück, dass die Dominanten eine Fiktion seien, ein Heer von Gespenstern, mit dem ich die Zellen und Organe der Tiere und Pflanzen bevölkere. Sie sind gewissermassen nur eine Umschreibung von Erscheinungen; eine Personifikation der nicht unter den Begriff der Energie zu fassenden *richtenden* Triebkräfte in Pflanze und Tier.

[1] Phil. d. Botanik. S. 55. — [2] Ibid S. 37.

Die Dominanten sind daher vor allem keine mystische Hypothese; sie sind das ebensowenig wie die chemischen und physikalischen Molekularkräfte. Wir können die Dominanten ebensowenig wie die Molekularkräfte anders als aus ihren Wirkungen erkennen. Sie sind aber den Molekularkräften gleichberechtigt, weil wir ausser Stande sind, sie auf jene zurückzuführen. Wollte man dies tun, so wäre das allerdings eine willkürliche, jeder Berechtigung entbehrende Hypothese, die sich nur auf das grundlose Vorurteil stützen könnte, dass es in der Welt lediglich Molekularkräfte oder, besser ausgedrückt, Energien gibt, und dass andere Kräfte unmöglich sind.“ [1]

4. Auf Grund seiner Dominantenlehre nimmt Reinke auch zu den allgemeinen philosophisch-theologischen Problemen Stellung. Monismus oder Dualismus, Theismus, Atheismus oder Pantheismus sind die Fragen, denen er den fünften Abschnitt seiner „Welt als Tat“ widmet.

Den Gegensatz zwischen Monismus und Dualismus entscheidet Reinke zu Gunsten des letzteren.

Der Monismus läuft nach seiner Ansicht praktisch auf den Materialismus hinaus, denn „sonst müsste jeder konsequente Monismus die Materie, beziehungsweise die Energie leugnen, da er prinzipmässig nur eine Einheit in der Welt anerkennt.“ [2]

Dabei bemerkt Reinke ganz richtig, dass unser Bestreben, alle Erklärungen auf möglichst einfache Prinzipien zurückzuführen, so berechtigt es an sich auch sein mag, doch nicht über die Zahl der anzunehmenden Prinzipien präjudizieren darf.

Seine Dominantenlehre, meint Reinke, führt unmittelbar zum Dualismus. Jedoch ist er geneigt, für die geistigen Kräfte einen materiellen Träger anzunehmen, wodurch er sich wiederum dem attributiven Materialismus, der das Geistige als Eigenschaft der Materie betrachtet, nähert.

„Es ist über jeden Zweifel erhaben, sagt Reinke, dass in den Maschinen nicht nur die blindwirkenden Energien tätig sind, sondern dass sich auch Zwecke und Absichten in ihnen verwirklichen, deren Dasein ohne einen vernünftigen Urheber undenkbar wäre. Diesen Urheber kennen wir; es ist die menschliche Vernunft, die den Maschinen transzendent gegenüber steht, sie ins Leben ruft, sie zu ihren Verrichtungen geschickt macht, sie durchgeistigt.

[1] „Die Welt als Tat.“ S. 281—282.

[2] „Welt als Tat.“ S. 457.

Digitized by Google

„Das zweckmässige und vernünftige Wirken der Dominanten in den Pflanzen und Tieren berechtigt zu dem Schlusse oder nötigt uns vielmehr zu der Folgerung, dass auch die Organismen einer transzendentalen Intelligenz ihr Dasein verdanken. Diese Intelligenz ist unzweifelhaft eine andere, als die des Menschen, sie verhält sich aber der menschlichen Vernunft analog; darum mag sie als *kosmische Vernunft* bezeichnet werden. Die Annahme einer solchen kosmischen Vernunft halte ich für notwendig, für eine unmittelbare logische Konsequenz aus der nicht zweifelhaften Maschinenarbeit und Maschinenstruktur der Organismen.“ [1]

So kommt Reinke zur Annahme einer Gottheit, die ihm als Schöpferin und Lenkerin der Welt, oder richtiger, der zweckmässigen Einrichtung der Welt erscheint. Denn die Materie der Welt ist nicht geschaffen, sondern existiert von Ewigkeit.

Reinke will nicht seinem Gottesbegriff jenen Inhalt beigelegt wissen, mit dem die Religion ihn ausfüllt. Jedoch ist sein Gottesbegriff nicht ohne ethische Prädikate. Im Anschluss an Descartes legt Reinke der Gottheit die Wahrhaftigkeit bei, „denn wenn auch Betrügen können als Beweis der Klugheit erscheinen könne, so sei doch Betrügen wollen ein Beweis von Bosheit.“ [2]

Das Verhältnis Gottes zu der Welt denkt sich Reinke als transzendent und immanent zugleich. Darin sieht er den Vorzug seiner Ansicht gegenüber dem Pantheismus, der nur einen der Natur immanenten Gott anerkennt und ihn mit der Ordnung in der Welt identifiziert. Die Annahme einer nur der Welt immanenten Gottheit ist aber mit der Maschinenstruktur der Pflanzen und Tiere unvereinbar, denn vom Begriffe einer Maschine lässt sich der Werkmeister und Erfinder nicht trennen; ferner nimmt der Pantheismus an, dass Intelligenz und Zwecktätigkeit zu den allgemeinen, ewigen Eigenschaften der Materie gehören, was den Tatsachen widerspricht, die lehren, dass die sich selbst übergelassenen Energien nur chaotische Zustände hervorbringen können, schliesslich erklärt der radikale Pantheismus Gott und Welt für identisch, was Reinke in Einverständnis mit Krönig für ebenso unbegreiflich hält, wie die Behauptung, dass Punsch und Milchsuppe identisch seien. In beiden Fällen werden mehr oder minder heterogene Dinge einander gleich gesetzt.

[1] „Die Welt als Tat.“ S. 292.
[2] „Die Welt als Tat.“ S. 475.

Wie die gleichzeitige Transzendenz und Immanenz zu denken sei, erläutert Reinke wiederum durch das Verhältnis des Technikers zu der Maschine: „Gott lebt in der Natur wie der Geist des Erfinders und des jeweiligen Anfertigers in jeder Maschine. Er steht aber den Organismen und damit der Natur auch transzendent gegenüber, wie Edison dem einzelnen Telephon gegenüber transzendent dasteht. Erläutert man die Maschine des Telephons, so braucht Edison dabei nicht genannt zu werden. Das Wort Gott ist ein Symbol für die Summe jener intelligenten und gestaltenden Kräfte, die transzendent und immanent zugleich sind, aus der Transzendenz die Immanenz erzeugen.“ [1]

Dieser Vergleich wirft Licht auch auf die Frage, wie Reinke sich das Verhältnis der Gottheit zu den Dominanten denkt. Die Dominanten sind die verkörperten Gedanken Gottes, wie jede zweckmässige Einrichtung in der Maschine die Verkörperung des Gedankens ihres Erfinders ist, wobei noch zu bemerken ist, dass Reinke, wie es scheint, die Ausdrücke, wie „das Leben des Geistes in der Maschine“, „die Verkörperung des Gedankens“ etc, nicht bloss als Metaphern auffasst, sondern als solche, die das Wesen der Sache wiedergeben.

Wir haben oben bemerkt, dass Reinke die Materie für ewig hält, trotzdem gibt er den Gedanken der Schöpfung nicht auf. Und als Vorbild einer Schöpfungslehre, die den naturwissenschaftlichen Ansprüchen am meisten genügt, empfiehlt er die Mosaische Schöpfungsgeschichte. „Moses hat in seiner Naturansicht eine Induktion von grösster Tragweite ausgeführt. Er sucht logische Ordnung in das Chaos der Erscheinungen zu bringen. Darum ist auch der Mosaische Gottesbegriff ein wissenschaftlicher. Wohl hat Moses die Kosmologie in das Gewand der Dichtung gekleidet. Aber durch und durch verständig ist diese Naturlehre. Er konnte die Natur doch nur sehen, wie es seiner Zeit entspricht und nicht etwa der unsrigen. Nirgends hat er behauptet, dass Gott die Welt aus nichts geschaffen habe; dagegen wird durch die Gliederung der Schöpfung in das Sechstagswerk das Entwicklungsprinzip begründet. Darum bedeutet die Mosaische Lehre den wichtigsten Fortschritt menschlicher Erkenntnis; der Atheismus ist ein Rückfall in prämosaische Barbarei.“ [2]

[1] „Die Welt als Tat.“ S. 472

[2] „Die Welt als Tat.“ S. 481.

Digitized by Google

Doch beschränkt Reinke die Zahl der Schöpfungstage, die er als Schöpfungsakte interpretiert, auf 2 bis 3. Erster Akt, Schöpfung unseres Sonnensystems; zweiter Akt, Schöpfung des organischen Lebens; dritter Akt, Schöpfung des Menschen.

Auf die Ansicht Dubois-Reymond's, der die Annahme *eines* Schöpfungstages verlangt, als der einer göttlichen Allmacht würdigsten Vorstellung, erwidert Reinke: „Mit einem Akte komme ich nicht aus, ich brauche deren mindestens zwei. Ich kann mir schlechterdings nicht vorstellen, dass im glutflüssigen Sonnensysteme bereits die Anlage der ersten Lebenskeime enthalten gewesen wäre. Denn bei der herrschenden ungeheuren Temperatur wirbelten die Atome ziellos durcheinander, kaum noch beeinflusst von den chemischen Zugkräften, höchstens durch die Gravitation. Damit ist die Anlage zu einer Zelle unvereinbar; die zielstrebigen Bewegungen, welche die Stoffe zu Protoplasma zusammenzwangen, wurden erst möglich, als sich die Erde auf eine der jetzigen nahekommende Temperatur abgekühlt hatte. Allein milde Wärme und ein allenfalls etwas höherer Kohlensäuregehalt der Luft konnten niemals die chemische Energie der anorganischen Substanzen zur Zellbildung veranlassen. Es ist ganz und gar nicht einzusehen, warum dann nicht eine solche Luftmischung und eine Temperatur von 30 Grad in unseren Laboratorien die gleiche Wirkung ausüben wollen. Darum erscheint mir die Annahme eines zweiten Schöpfungstages unabweisbares Erfordernis, um die Gestaltung der Materie zu Zellen begreiflich erscheinen zu lassen.“ [1]

Was nun den dritten Schöpfungstag betrifft, so lässt Reinke die Notwendigkeit seiner Annahme im Zweifel.

Gegen den Einwand, als sei die Annahme eines Eingreifens Gottes in den Naturlauf ein Wunder, antwortet Reinke mit der Analyse des Wunderbegriffs. Man kann unter Wunder entweder verstehen die Unterbrechung der Naturgesetze. Der Glaube an solche Wunder ist identisch mit Aberglaube. Man kann aber auch sagen: „Ein Wunder ist eine Erscheinung, die wir nicht verstehen und verstehen können.“ [2] In diesem Sinne, meint Reinke, gibt es viele Wunder in der Welt. Z. B. die Fortpflanzung, die Vererbung. Diesen Rätseln gegenüber rät er, statt zu willkürlichen Hypothesen Zuflucht zu nehmen, sich auf den bescheidenen Standpunkt Linné's

[1] „Die Welt als Tat.“ S. 486.
[2] Ibid. S. 488.

zu stellen, wenn er sagt: „Ich sah den ewigen allwissenden und allmächtigen Gott flüchtig und von weitem vorübergehen und staunte. Ich fand manche seiner Spuren in den Schöpfungen der Dinge, in denen allen, auch den unscheinbarsten: welche Gewalt, welche Weisheit, welche unentwirrbare Vollkommenheit."

Doch gibt Reinke zu, dass im Verlaufe der Zeit auch ein unlösbares Problem zu einem lösbaren werden könne.

5. Das ist in Kurzem Reinkes Welt-, oder richtiger Naturanschauung, denn vom Menschen und seinem Geistesleben finden wir bei ihm nur sehr wenig.

Bei der näheren Prüfung seiner Ansichten erhebt sich zunächst die Frage, ob man die Zweckmässigkeit der organischen Wesen wirklich als eine feststehende Tatsache betrachten kann. Uns scheint, dass, wenn man unter Zweckmässigkeit jene Ordnung und Konsequenz im Bau der Organismen versteht, die uns überall in der organischen Welt entgegentritt, man sie bejahen muss. Diese Ordnung und Konsequenz ist zwar kein a priori feststehender Grundsatz, sondern eine empirische Tatsache; aber eine solche, die immer mehr durch den Fortschritt der Biologie bestätigt wird. Ist aber die von Reinke betonte Tatsache richtig, was übrigens auch die Gegner der Teleologie nicht bestreiten, so scheint uns dagegen seine Erklärung derselben, *wenn eine solche überhaupt vorliegt*, nicht haltbar zu sein. Wir sagen, „wenn eine solche überhaupt vorliegt", denn Reinke selbst bezeichnet seine Dominanten als unbekannte Grössen, als Symbole für Vorgänge, dessen Ursachen wir nicht kennen. Durch unbekannte Grösse lässt sich aber keine Erscheinung erklären. Und doch meint Reinke, dass seine Dominanten keine mystische Hypothese, keine Fiktion, kein Heer von Gespenstern seien, sondern eine ebenso berechtigte Hypothese, wie die Atomtheorie, die Molekularkräfte, die Newtonsche Gravitationstheorie.

Diese Gleichstellung scheint uns durchaus unbegründet. Das einzige, was die Dominanten mit jenen Theorien gleich haben, ist, dass auch die letzteren Hypothesen sind. Es gibt aber, wie das Blütschli mit Recht betont, zweierlei Hypothesen. Die einen, die Erweiterungshypothesen, suchen die gegebene Erscheinung auf Grund bestimmter, ganz präziser Annahmen zu erklären, d. h. die gegebene Erscheinung als eine notwendige Konsequenz aus diesen Annahmen zu deduzieren; die anderen, die Umschreibungshypothesen, wiederholen eigentlich das Problem, statt es zu lösen. Das klassische

Digitized by Google

Beispiel der Hypothese letzter Art ist die Molière'sche vis dormitiva des Opiums, die die schlafmachenden Eigenschaften des Opiums erklären soll.

Und uns scheint, dass Reinkes Dominanten zu den Hypothesen letzter Art gehören. Was sagt denn seine Dominante anderes aus, als dass jede zweckmässige Einrichtung auch eine Ursache haben muss, die sie hervorgebracht hat. Das Problem ist aber eben, was diese Ursache ist, und welches ist das Gesetz ihrer Wirkung? Und letzteres, müssen wir bemerken, ist für die Wissenschaft das Wichtigste; solange das Gesetz der Wirkung der Ursache nicht angegeben ist, so mag sie heissen, wie sie will, Kraft, Fähigkeit, Dominante, ihr positiver Wert ist gleich null. Was für Wert hätte z. B. die Newtonsche Gravitationstheorie, wenn uns das Gesetz der Wirkung der Attraktionskraft nicht angegeben wäre?

Allerdings kann die Betonung spezifischer Ursachen einer Erscheinung insofern von Wert sein, als damit der Nachweis verbunden ist, dass aus den bekannten Ursachen und den Gesetzen ihrer Wirkung die gegebene Erscheinung sich nicht ableiten lässt. Dieser Nachweis ist aber, wie uns scheint, Reinke nicht gelungen. Er selbst gibt zu, dass die Ursachen von Systembedingungen der Pflanzen und Tiere wieder Systembedingungen sein können,[1] wenn er auch das für fraglich hält. Mit anderen Worten, er gibt die Möglichkeit zu, dass die gegebene Anordnung der Teile der Pflanzen und Tiere keinen spezifischen Kräften ihr Dasein verdanken, sondern einer vorher existierenden Anordnung der materiellen Teile. Anderes sagt aber auch der Mechanismus nicht aus. Auch er nimmt an, dass die gegebenen Lebensäusserungen durch eine bestimmte Disposition der materiellen Teile des Tieres bedingt sind, und dass diese Disposition wiederum nach den Gesetzen der Mechanik aus der Vorhergehenden sich erklären lässt. Wie dem aber sein mag, seine positive Erklärung der Zweckmässigkeit scheint uns völlig misslungen. Auch menschlich bringt uns die Annahme der Dominanten die Sache nicht näher. Der Animismus, der die ganze Welt entweder als beseelt oder unmittelbar von beseelten Kräften bewegt ansieht, stattet seine Geister wenigstens mit ganz menschlichen Eigenschaften aus, so dass die Art ihrer Wirkung uns näher bekannt zu sein scheint. Denn der Mensch, ob mit Recht oder Un-

[1] „Philosophie der Botanik." S. 52. Vgl. auch „Die Natur und Wir." Seite 121.

recht, wollen wir dahingestellt sein lassen, glaubt sein bewusstes Ich am besten zu kennen. Nun sind die Reinkeschen Dominanten unbewusst. Sie bieten also nicht mal eine Analogie zu der Tätigkeit des Technikers, mit dem sie Reinke vergleicht. Denn wir kennen keinen Techniker, der eine Maschine unbewusst konstruiert hätte.

Der Vergleich der Dominanten mit einem Techniker führt auch zu der weitern Frage, warum eigentlich von einer Mehrzahl der Dominanten die Rede ist, denn auch eine einzige Dominante könnte ebensogut die Zweckmässigkeit erklären, wie eine Schar. Freilich wäre dann diese Dominante mit Gott identisch. Diese Konsequenz ist aber auch, wie wir im Vorigen gesehen haben, ganz in der Reinke'schen Denkrichtung. Allein mit der Annahme einer transzendenten Gottheit werden die Dominanten eigentlich überflüssig. Was sollen sie denn dann „erklären"? Jeden einzelnen zweckmässigen Vorgang. *Eine* intelligente Kraft genügt, um unzählige Vorgänge zu „erklären".[1] Will man aber sagen, dass die Dominanten die verkörperten Gottesgedanken sind, so kann man sie als solche gelten lassen, nur darf man sie dann nicht als substanzielle Wesen betrachten, wie das Reinke zu tun scheint.

Reinke meint, dass seine Dominantenhypothese ungezwungen zu einem Dualismus führt. Dem kann man auch nicht ohne weiteres zustimmen. Es müsste denn dann der Versuch gemacht werden, alles Geistige und alles Materielle auf je eine Einheit zurückzuführen. Diesen Versuch sehen wir aber bei ihm nicht. Auf dem Gebiete des Geistigen spricht er zwar von einer Weltvernunft, neben ihr lässt er aber doch die Dominanten als selbständige Wesen gelten; auf dem Gebiete des Materiellen spricht er immer von den Energien im Plural, und scheint überhaupt nicht an die Möglichkeit zu glauben, dass alle Energien auf eine einzige zurückgeführt werden können. Seine Naturansicht wäre daher richtiger als Pluralismus zu bezeichnen. Sehen wir von seinen Dominanten ab, die neben der Gottheit eine ziemlich überflüssige Rolle spielen, so ist der Schluss von der Zweckmässigkeit der Welt auf die Existenz Gottes der bekannte physiko-teleologische Beweis, den auch Kant für den befriedigendsten gehalten hat. Eine unabweisbare logische Konsequenz aus der Maschinenstruktur der Organismen ist er aber

[1] Wir sprechen hier von „erklären" nur im Reinke'schen Sinne. Von unserem Standpunkte können wir den Gottesbegriff ebensowenig als Erklärung ansehen wie die Begriffe Kraft, Atom etc.

Digitized by Google

doch nicht. Wir dürfen nicht vergessen, dass der Schluss von der Zweckmässigkeit der Organismen auf eine transzendente Gottheit nur ein Analogieschluss ist, und diese Schlussart ist die gebrechlichste.

Logisch lässt sich ebensogut eine immanente Ordnung denken, wie eine von aussen her hinzugekommene. Ja sie lässt sich sogar besser mit Reinkes Annahme der immanenten Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens vereinigen. Denn jede einzelne Gesetzmässigkeit ist schon Ausdruck der Ordnung. Lässt sich aber denken, dass der Materie, z. B. das Gesetz der Attraktion immanent ist, so sehen wir nicht ein, warum ihr auch eine höhere Ordnung, die zu einem harmonischen Ganzen führt, nicht immanent sein könnte. Wenn Reinke behauptet: die Erfahrung lehrt uns, dass die sich selbst überlassenen Energien nur chaotische Zustände hervorbringen können, so müssen wir darauf erwidern, dass die Erfahrung uns das nicht lehrt. Das einzige, was wir erfahrungsgemäss wissen, ist, dass die sich selbst überlassenen Energien, d. h. nicht vom Menschen gemeisterten, freiwillig ihm auch keine Dienste leisten; sie bauen ihm keine Maschinen, keine Häuser, malen keine Bilder, schreiben keine Bücher. Damit ist aber doch noch nicht gesagt, dass sie überhaupt bloss chaotische Zustände hervorbringen können. Durch Erfahrung lässt sich in diesem Fall überhaupt weder etwas bejahen, noch verneinen.

Nehmen wir aber sogar an, dass der physiko-teleologische Beweis wirklich jene Ueberzeugungskraft besitzt, die ihm seine Anhänger zuschreiben, so scheint uns auch in diesem Falle doch sein Wert nur sehr gering zu sein. „Savoir c'est prévoir," sagt Auguste Comte, und solange wir das Gesetz der Wirkung der angenommenen Ursache nicht kennen, können wir auch keine Erscheinung weder voraussehen noch erklären; denn erklären heisst nichts anderes, als die fragliche Erscheinung unter das Gesetz der Wirkung der Ursache zu subsumieren. Aber auch in religiöser Hinsicht kann die Gottheit, so wie sie aus dem physiko-teleologischen Beweise hervorgeht, kaum das Gemüt befriedigen. Denn für das religiöse Gefühl genügt nicht, zu wissen, dass ein Geist, ein *δαίμων* die Welt regiert, sondern es verlangt einen Gott-Vater, einen Gott, an den der Mensch sich in Stunden der Not wenden kann.

II.

Hans Driesch. [1]

1. Die teleologische Betrachtung der Welt kann eine solche Wendung annehmen, bei der sie sich von der mechanischen nur noch nach ihren letzten metaphysischen Voraussetzungen unterscheidet. So lange sie aber bei einer einzelnen Erscheinung verweilt, kann sie ebenso wie die letztere in ihren Erklärungen nur mechanische Ursachen dulden. Das ist z. B. der Standpunkt, den Leibnitz annimmt: Die Welt ist ein vollkommen gebauter Naturmechanismus, der eben wegen dieser Vollkommenheit an keiner Stelle des Eingreifens einer besondern, auf das Einzelne als solches gerichteten Zwecktätigkeit bedarf. Nur ist dieser Mechanismus kein blindes Naturspiel, wie das die meisten Materialisten annehmen, sondern ein von Anfang an zur Verwirklichung eines bestimmten Zieles planmässig angelegtes Ganzes.

Wir haben bei der Besprechung der Reinkeschen Ansichten darauf hingewiesen, (vgl. S. 19), dass auch seine Betrachtung diesen Standpunkt nicht ausschliesst und dadurch eigentlich die ganze Dominantenhierarchie überflüssig macht. Auch jene Art teleologischer Betrachtungen, die Driesch in seinen früheren Schriften pflegt, leidet an derselben Unbestimmtheit, die wir bei Reinke hervorgehoben haben, und sie wird durch die erkenntnistheoretische Forderung, jeden Vorgang auf ein materielles Substrat zurückzuführen, noch erheblich verstärkt. Driesch blieb aber bei jener Ansicht nicht stehen, und seine späteren Schriften sind gerade dem Nachweis gewidmet, dass im Leben des Organismus Vorgänge stattfinden, die *prinzipiell* durch die Annahme eines Mechanismus nicht erklärbar sind, mag dieser Mechanismus noch so vollkommen gedacht werden.

[1] „Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft." Eine kritische Studie. Leipzig 1893. — „Analytische Theorie der organischen Entwicklung." Leipzig 1894. — „Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens." Leipzig 1899. — „Die organischen Regulationen. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens." Leipzig 1901. — „Die ‚Seele' als elementarer Naturfaktor. Studien über die Bewegungen der Organismen." Leipzig 1903. — „Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchungen zur reinen und empirischen Naturwissenschaft." Leipzig 1904. — „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre." Leipzig 1905.

Digitized by Google

Zu dieser Ansicht führte Driesch einerseits die Betrachtung bestimmter Entwicklungsvorgänge im Organismus; andererseits die Analyse der Handlung.[1] Auf diesem Wege kam er zur Aufstellung von fünf seiner Ansicht nach voneinander unabhängiger Beweise der Autonomie des Lebens.

2. Die Darstellung seiner Beweise wollen wir mit den aus der Analyse der Handlung hervorgehenden beginnen. Hier, meint Driesch, ist die prinzipielle Unmöglichkeit der Erklärung jener Vorgänge, die man als Handlung bezeichnet, aus chemisch-physikalischen Ursachen, am handgreiflichsten; und da dieselben doch Vorgäuge am lebendigen Organismus sind, so wird wenigstens dort, wo wir zur Annahme der tatsächlichen Existenz des Phänomens der Handlung gezwungen sind, auch der Beweis geliefert, dass hier nicht bloss chemisch-physikalische Prozesse im Spiel sein können. Was ist nun aber jenes Phänomen, das man als Handlung bezeichnet, welche sind seine Merkmale?

Die psychologische Definition der Handlung lautet, sie sei eine mehr oder minder komplizierte Reihe von Bewegungen (wobei Bewegung im weitesten Sinne gefasst wird) des Organismus, bestimmt durch einen vorgestellten Zweck, und unterscheidet so die Handlung von anderen tierischen Bewegungen, wie z. B. Reflex- oder Instinktbewegungen, deren Ausgangspunkt keine Zweckvorstellung ist.

Diese Definition lässt Driesch nicht gelten. Die Naturwissenschaft hat nur mit objektiven Merkmalen zu tun, Bewusstsein sei aber etwas rein subjektives und darf daher nicht zur Definition eines objektiven Phänomens verwendet werden.

Rein naturwissenschaftlich betrachtet, wird die Handlung, die natürlich auch er zunächst als einen Komplex von Bewegungen betrachtet, durch zwei Merkmale gekennzeichnet: erstens, durch die unbeschränkte Zweckmässigkeit, die zwischen einem Individualreiz und der Bewegungsreaktion beim handelnden Subjekt besteht, und zweitens, dadurch, dass das „spezifische jeder Handlung, insbesondere das Spezifische der einzelnen, sie zusammensetzenden Elemente wesentlich durch diejenigen Reize, welche die handelnde Person früher getroffen haben, sowie durch diejenigen Reaktionen, welche von jenen Reizen früher an ihr hervorgerufen worden sind, mitbestimmt sind.“[1]

[1] Die „Seele“. S. 51.

Diese zwei Merkmale nennt Driesch das Kriterium der Individualität der Zuordnung und das Kriterium der historischen Reaktionsbasis.

Betrachten wir diese zwei Kriterien näher. Jede tierische Bewegung wird durch einen Reiz ausgelöst. Unter Reiz versteht man nun eine solche Ursache, deren Effekt der Grösse der Wirkung nicht äquivalent ist, die also als Basis ihrer Wirksamkeit eine besondere Struktur voraussetzt, welche jene Inkommensurabilität erklärt. Solche Ursachen kommen übrigens nicht bloss für das organische Geschehen in Betracht. Ein in ein Pulverfass fallender Funke, das leichte Verschieben eines Hebels, der eine schwere Maschine in Bewegung setzt, kann man ebenso als Reize auffassen, wie ein Kommandowort, eine Vorstellung oder einen Druck, der die verschiedensten, weder in quantitativer, noch in qualitativer Beziehung zum Auslöser stehenden Reaktionen im Organismus hervorruft.

Diese Reize teilt nun Driesch in einfache und individuelle ein. Als einfachen Reiz bezeichnet er jeden Reiz, „welcher lediglich in Aeusserung einer der elementaren Naturqualitäten besteht, also in der Wirkung von Licht, der Dunkelheit, Bewegung oder Ruhe, von Wärme und von chemischen Spezifitäten.“ [1] Ihm gegenüber stellt er den individuellen Reiz, „der durch Kombination mehrerer sich gleichzeitig äussernder elementarer Naturqualitäten zustande kommt.“ [2] Eine bestimmte Lautkombination, ein individueller Körper sind Beispiele für Reize letzterer Art. An diese Unterscheidung knüpft nun Driesch die Kennzeichnung des ersten Kriteriums.

Individuelle Reize gibt es natürlich unbestimmt viel, und nun antwortet das handelnde Subjekt auf einen jeden solchen Reiz durch eine besondere Bewegungskombination, die dabei zweckmässig ist. In dieser Fähigkeit des Organismus, auf einen *individuellen* Reiz zweckmässig zu reagieren, sieht Driesch das charakteristische Merkmal der Handlung, das sie von dem starren, beschränkten, an die Individualität des Reizes nicht angepassten Reflex unterscheidet.

Das zweite Kriterium der Handlung geht aus der Betrachtung des Verhältnisses der Bewegungskombination zu den früheren Reizen und früheren, von diesen Reizen hervorgebrachten Effekten aus. Beide sind mitbeteiligt an der Hervorbringung des neuen Effektes.

[1] Die „Seele“. S. 23.

[2] Ibid.

Digitized by Google

Aber das eigentlich Charakteristische für die Handlung ist der Umstand, dass diese Beteiligung ganz unabhängig ist von der Ordnung, in der die Reize das handelnde Individuum getroffen haben. Darin sieht Driesch den wesentlichen Unterschied dieser Reaktionsart von der eines Phonographen. Man kann auch einen Phonographen als einen Apparat auffassen, der ein Analogon zur historischen Reaktionsbasis bietet. Denn seine Reaktion hängt auch von den früheren Reizen ab; aber der Phonograph ist imstande, diese früheren Reize nur in der Ordnung zu reproduzieren, in der sie ihn getroffen haben. Anders beim handelnden Individuum: die Reize werden gleichsam in ihre Elemente zerlegt, zu neuen Kombinationen zusammengeschweisst und so, ganz unabhängig von der Art ihres Eintreffens, im Organismus als wirkende Faktoren bei der Handlung beteiligt.

Auf diese Weise charakterisiert Driesch die Handlung ganz unabhängig von den psychologischen Vorgängen, die zwischen Reiz und Reaktion eingeschaltet sind. Und nun stellt er die Frage auf: ist es möglich, das so gekennzeichnete Phänomen als Produkt einer bestimmten Struktur aufzufassen, oder müssen wir ganz neue Faktoren zu seiner Erklärung annehmen?

Driesch beantwortet diese erste Frage mit einem entschiedenen nein. Weder das erste Merkmal noch das zweite kann einzeln, für sich betrachtet, durch die Annahme einer maschinellen Grundlage erklärt werden, geschweige denn beide Merkmale, vereint betrachtet, wie sie tatsächlich vereint vorkommen. Es muss dabei nochmals betont werden, dass Driesch die *prinzipielle*, und nicht bloss die faktische Unmöglichkeit, beim gegenwärtigen Stande unseres Wissens, eine mechanische Erklärung zu geben, dartun will. Angesichts der geradezu fabelhaften Kompliziertheit der anatomischen Struktur des zentralen Nervensystems, erkennt auch Driesch die Berechtigung, jene hypothetische Struktur, die man für die Erklärung der Handlung in Anspruch nimmt, möglichst kompliziert zu denken. Aber dies zugegeben, kann, seiner Ansicht nach, der Mechanismus gerade das Typische des Handlungsphänomens doch nicht erklären. Mag man die hypothetische Struktur denken, wie man will, aber von einem Merkmal kann man doch nicht abstrahieren, will man nicht überhaupt den Begriff der Struktur aufgeben: das ist nämlich die Vorstellung der festen Beziehung, die zwischen den verschiedenen Teilen derselben herrscht. Bei der Maschine, wie sie auch konstruiert sein mag, müssen die Teile doch eine bestimmte und unveränder-

liche Ordnung haben, sonst ist sie keine Maschine mehr, sondern ein chaotischer Haufen von verschiedenen Teilen. Hat sie aber eine bestimmte Ordnung, so kann sie auch nur Bestimmtes leisten. Ihre Leistungen sind dann ebenso fest determiniert, wie ihr Bau, mögen sie übrigens auch noch so kompliziert sein. Nun ist aber bei jenem Phänomen, das wir als Handlung bezeichnet haben, gerade die Unbestimmtheit der Leistung das Typische. Denn die Handlung ist, wie oben gezeigt wurde, eine zweckmässige Reaktion auf Individualreize, die ebenso zahlreich, ebenso mannigfach sind, wie die das handelnde Individuum umgebende Körperwelt und ihre Vorgänge. Und auf jeden solchen Reiz antwortet das Individuum zweckmässig! Eine solche Maschine, meint Driesch, ist undenkbar, weil die ihr zugemutete Leistung den Begriff der Struktur aufhebt.

Auch das zweite Merkmal der Handlung, das Kriterium der historischen Reaktionsbasis, lässt keine mechanische Deutung zu. Will man mit dem Gedanken einer mechanischen Erklärung der Bewegungsvorgänge Ernst machen, so darf man natürlich nicht ausser acht lassen, dass die Annahme psychischer Zwischenglieder zwischen physikalischen Vorgängen unzulässig ist, dass die natürliche psychophysische Betrachtung ausgeschlossen ist. Die Bewegungen des handelnden Subjekts müssen nur aus dem Charakter der Struktur und dem chemisch-physikalischen Charakter der Reize abgeleitet werden. Nun wissen wir aber, dass diese Bewegungen ganz unabhängig sind von der Ordnung, in der die Reize das handelnde Individuum treffen. Jene Struktur also, die man für die Spezifität der Bewegungskombination verantwortlich machen wollte, müsste als solche (nicht das an ihr sich betätigende Psychische) Kombinationsfähigkeit besitzen, und diese Kombinationsfähigkeit dürfte, wie wir aus der Analyse des zweiten Merkmals wissen, keine einfache sein; sie müsste mit der Fähigkeit bedacht werden, die aufgenommenen Reize in ihre Elemente zu zerlegen und je nach dem Charakter des neuhinzutretenden Individualreizes denselben mit einer zweckmässigen Kombination der früheren Reize oder ihrer Elemente beantworten können. Heisst das aber nicht jener hypothetischen Struktur zu viel zumuten? Driesch antwortet: „Eine Maschine als Basis solches Geschehens ist undenkbar, ist doch eine Maschine eine Einrichtung für etwas Festes, Unveränderliches, während hier gerade das Freie, Variierbare das Wesentliche ist.“ [1]

[1] „Naturbegriffe und Natururteile.“ S. 118.

Digitized by Google

In den weiteren zwei Beweisen geht Driesch im Gegensatz zu den ersten zwei nicht von der Betrachtung der Leistungen des normalen Organismus aus, sondern nimmt zum Objekt seiner Untersuchung die Leistung des beschädigten Organismus. Von diesen zwei schliesst sich der aus der Betrachtung der experimentellen Analyse der Grosshirnrinde gezogene, den oben dargestellten am nächsten an. Der Tatbestand, der ihm zu Grunde liegt, ist nach Driesch folgender:

Die experimentelle Erforschung der Grosshirnfunktionen hat zum Ergebnis geführt, dass die Grosshirnrinde wahrscheinlich keine Lokalisation ihrer Funktionen aufweist: „Es darf als sicher gelten, dass, falls man dem Versuchsobjekt lange genug Zeit lässt, alle wesentlichen „Funktionen" der Grosshirnrinde, auch nach sehr starken künstlichen Defekten wieder auftreten, wenn auch vielleicht eine allgemeine Schwächung der Intensität alles Geschehens zu konstatieren ist." [1]

Da nun die wesentliche Aufgabe der Grosshirnrinde in der Hemmung oder Förderung der Reflexe besteht, welche Aufgabe ihr durch den ungeheuren Reichtum von wechselseitigen Verbindungen seiner Elemente ermöglicht ist, so folgt, dass das beschädigte Gehirn diese Aufgabe dadurch löst, dass es die Verbindung mit der Peripherie auf anderen Wegen ausführt, als im normalen Zustand. Es vollzieht gewissermassen das, was eine Telegraphenstation tut, wenn ihre Drähte zwischen zwei Orten beschädigt sind; sie stellt die Verbindung auf einem anderen Wege her.

Diese Leistung, meint nun Driesch, ist für eine Maschine unmöglich: „Es gibt keine anorganischen Maschinen, sagt er, welche in der Spezifität ihres Funktionierens im wesentlichen ungeändert bleiben, wenn man ihnen beliebige Teile nimmt, oder welche doch in solchem Falle, wenn zuerst eine Störung eintrat, ihre Spezifität wieder von sich aus herstellen. Deshalb können die sich auf Grund der Extirpationsversuche offenbarenden physiologischen Restitutionsleistungen des Gehirns nicht auf seinen Maschineneigenschaften, *die daneben beliebig vorhanden sein mögen*, beruhen." [2] Das ist der dritte Beweis für die Autonomie der Lebensvorgänge.

Eine analoge Argumentation treffen wir im nächsten Beweise an, dem auch ein dem vorigen Beweise analoger Tatsachenbestand

[1] Die „Seele". S. 38.
[2] Die „Seele". S. 76.

zugrunde liegt. Wie das Gehirn die Fähigkeit besitzt, seine Funktionen zu vollziehen trotz der weitgehendsten Zerstörung seiner materiellen Grundlage, ebenso besitzt der Organismus als Ganzes die Fähigkeit, seine typische Gestalt herzustellen, bisweilen nach sehr weitgehenden operativen Eingriffen, eine Fähigkeit, die ebenso dem sich entwickelnden Keim, wie dem fertigen Organismus zukommt. Natürlich ist diese Restitutionsfähigkeit keine unbeschränkte und nimmt im allgemeinen mit der Organisationshöhe ab. Sie ist aber mehr oder minder allen Organismen eigen und bei einigen erstaunlich hoch. Gerade diese letztern interessieren nun Driesch. Denn an ihnen lässt sich am leichtesten die für seine Beweisführung wichtige Tatsache feststellen, dass die materiellen Elemente des sich entwickelnden wie des fertigen Organismus bei der auf operative Eingriffe erfolgenden Restitution je nach den Umständen sehr verschiedene Aufgaben übernehmen können, indem sie je nach dem Charakter der Operation bald diesen, bald jenen Teil der typischen Gestalt herstellen. Die Elemente sind also, wenigstens in gewissen Grenzen, gleichvermögend — äquipotentiell, bringen aber doch ein differenziertes und harmonisches Ganzes hervor. Driesch bezeichnet daher den Organismus als harmonisch äquipotentielles System.

Welche Schlüsse Driesch aus diesen Tatsachen zieht, werden wir bald sehen, zunächst aber sei uns gestattet, angesichts der Wichtigkeit, die dieselben für seine Theorie der Lebensautonomie haben, sie etwas konkreter darzustellen.

Betrachten wir zu diesem Zwecke den Keim der Seeigel, die Driesch als Versuchsobjekt benützt.

Normalerweise entwickelt sich der Seeigel, wie übrigens alle Organismen, aus einer Zelle, die sich zunächst in 2, dann in 4, 8, 16, 32 usw. Zellen furcht, bis sie schliesslich einen in Form einer Hohlkugel disponierten Zellhaufen von etwa 800 Zellen bildet, die man Blastula nennt. Aus dieser Blastula wird durch fortwährende weitere Teilung, Differenzierung und Wachstum der spätere Seeigel, indem er eine typische Reihe von Entwicklungsstufen dabei durchläuft. Dieser Prozess ist nun aber nicht bloss für den Seeigel charakteristisch, sondern er ist ein allgemeiner und es müsste sich daher die allgemeine Frage aufdrängen, welche Rolle die einzelnen Furchungszellen bei Zustandekommen des vollendeten Organismus spielen. Die von Roux vertretene Hypothese, der man den Namen

Digitized by Google

Mosaiktheorie gab, beantwortet diese Frage dahin, dass die ersten Furchungen die Aufgabe haben, sowohl die verschiedenen Bildungsmaterialien, als auch die differenzierenden und gestaltenden Kräfte für die einzelnen Körperregionen voneinander zu sondern, und folgert aus dieser Annahme, dass jede Furchungszelle nur bestimmte Körperteile ausbilden kann, und zwar so, dass, je fortgeschrittener der Furchungsprozess sei, eine desto beschränktere Aufgabe der einzelnen Zelle zukommt. Zum Beispiel, jeder der ersten 2 Zellen fällt die Aufgabe, die rechte und linke Körperhälfte zu bilden, jeder Zelle des vierzelligen Stadiums ein viertel des Körpers und so weiter.

Das Experiment gab aber im grossen und ganzen dieser Hypothese nicht recht.

„Wenn die 2 oder die 4 Furchungszellen des Seeigelkeims von einander getrennt und isoliert aufgezogen werden“ . . . ., „so entwickelt sich jede derselben zu einem ganzen kleinen Organismus, ja auch die ersten 8, 16 und 32 Zellen vermögen noch unter Umständen die Entwicklung eine Strecke weit und zwar in ganzer Form zu leisten.“[1] Man erhält ferner eine normale Larve, wenn man z. B. bloss 3 Zellen des Viererstadiums oder 12 Zellen des Sechszehnerstadiums aufzieht. Man kann ferner die Zellen der Blastula beliebig zu einander verlagern,[2] man kann die sogenannte Gastrula, ein weiteres Stadium in der Entwicklung des Seeigelkeimes „beliebig senkrecht zur Längsachse durchschneiden, wie auch der Schnitt geführt sein möge, wenn nur das untersuchte Stück eine gewisse Grösse nicht unterschreitet, gestaltet sich sowohl seine Haut wie sein Darmbruchteil in der dem Tier eigenen typischen, normalen Proportionalität aus, und es entsteht eine nur proportional verkleinerte, aber relativ normale Larve.“[3]

Dieselbe Erscheinung beobachten wir aber auch an einigen schon entwickelten Organismen, z. B. an dem Hydroidpolyp Tubelaria, einem aus einem Stiel und einem ihm aufsitzenden blumenartigen Kopfe bestehenden Wesen. Derselbe „verwendet, wenn man ihm den Kopf abschneidet, einen einige Millimeter langen Teil des Stammes zur Bildung eines neuen Kopfes, welcher erst nach seiner morphologischen Fertigstellung durch einen Wachstumsprozess, aus

[1] „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre.“ S. 189.

[2] „Naturbegriffe und Natururteile.“ S. 113.

[3] Ibid. 113.

dem das Ganze umgebenden hornigen Skelett frei herausgestreckt wird. Man kann nun die Wunde legen, wo immer man will, stets entsteht im Stiel der neue Kopf, wobei es klar ist, dass sich je nach der Lage der Wunde die verschiedenen Teile des Stieles an Bildung ganz verschiedener Teile des Kopfes beteiligen müssen. Ja, wenn man durch zwei Schnitte ein Stück des Stieles isoliert, welches kleiner ist, als das normalerweise zur Bildung des Kopfareals verwandte Stielareal, so entsteht trotzdem ein neuer Kopf, das kleine Stielstück verwendet eben dann einen weit kleineren Stielabschnitt als normalerweise dazu; das geschieht sogar schon, wenn das zum Versuch ausgewählte Stielstück eine gewisse Grösse auch nur irgendwie unterschreitet.“ [1] Das sind einige Tatsachen aus den, auf die die oben entwickelte Ansicht Drieschs über die harmonisch äquipotentielle Bedeutung der Elemente des tierischen Organismus sich gründet.

Und nun stellt Driesch die Frage auf: Lassen sich diese Tatsachen maschinell erklären? Driesch verneint das. Wäre wenigstens die oben entwickelte Ansicht von Roux stichhaltig, hätte jedes Element nur eine eindeutig bestimmte Entwicklung, oder wie Driesch sich ausdrückt, eine fixierte prospektive Bedeutung, so könnte man hoffen, dass mit der Zeit das Rätsel der Entwicklung uns mechanisch erklärt wird. Wie soll man aber diese Hoffnung rechtfertigen angesichts der Tatsache der Aequipotentialität der Elemente. Wollten wir die Entwicklung als Ergebnis einer bestimmten Struktur auffassen, dann müssten wir annehmen, dass jene unendlich komplizierte Struktur nicht bloss im Ei als Ausgangspunkt der Entwicklung enthalten ist, sondern auch in jeder aus ihm hervorgehenden Furchungszelle, die isoliert das Ganze hervorbringen kann; und da diese Furchungszelle im Verein mit 2 oder 3 Zellen auch ein harmonisches Ganzes und keine Missbildungen hervorbringt, so müssten wir ferner voraussetzen, dass diese wunderbare Struktur, die bald in einem Ganzen, bald in einem Teile des Ganzen intakt bleibt, noch dazu die schöne Eigenschaft besitzt, im Verein mit andern Teilen des Ganzen, die jede für sich die Fähigkeit hat, selbst ein Ganzes zu leisten, sich beschränken zu können und nur soviel zu leisten, als es nötig ist, um ein harmonisches Ganzes zu gestalten. Man könnte nun erwidern, dass die ersten Furchungszellen

[1] „Naturbegriffe und Natururteile.“ S. 113.

eine regulatorische Struktur haben. die in Abhängigkeit davon, ob sie sich selbständig entwickeln oder im Verband mit den andern Zellen stehen, bald ein Ganzes, bald einen Teil des Ganzen liefern. Dieser Einwand wäre aber nur dann stichhaltig, wenn die Regulation als eine beschränkte aufgefasst werden könnte. Bedenkt man aber, dass man die Schnitte beliebig führen kann und dementsprechend Stücke in einer beliebigen Anzahl erhält, so muss geschlossen werden. dass der Organismus eine unbestimmte Zahl von regulatorischen Strukturen *ganz* enthält, die noch dazu als *superponiert* gedacht werden müssten. Diese Annahme widerspricht aber überhaupt dem Begriff einer Struktur.

Schliesslich der letzte Beweis, der schon eigentlich im vorigen enthalten ist, gründet sich auf die Undenkbarkeit einer Maschine, die sich fortwährend spaltet und doch ganz bleibt. Der Organismus aber, der aus einem einzelligen Wesen durch fortwährende Teilung hervorgeht und selbst einen Keim bildet, der dieselbe Teilung durchmacht, müsste eine solche Maschine sein.

Wir sehen, alle Beweise gehen darauf aus, die Unmöglichkeit einer mechanischen Erklärung der Lebensvorgänge nachzuweisen. Es muss aber hier ausdrücklich betont werden, dass Driesch damit doch nicht das Vorhandensein und die Bedeutung struktureller Einrichtung im Organismus leugnen will. Nur genügen sie nach seiner Ansicht nicht, um gerade das Wesentlichste an den Lebensprozessen zu erklären.

3. Welcher Faktor oder Faktoren sind es nun aber, die die fraglichen Erscheinungen bedingen? Und welche ist seine, beziehungsweise ihre Natur?

Auf diese Fragen gibt Driesch die gleiche Antwort wie Reinke. Das sind zweckmässig wirkende Kräfte, die in das materielle Getriebe der Natur richtend und gestaltend eingreifen. Driesch nennt sie daher in Anschluss an Aristoteles Entelechien.

Die Entelechien haben primäres Wollen und Wissen, d. h. sie setzen sich unbewusst Zwecke und finden unbewusst Mittel, um diese Zwecke zu verwirklichen.

Sie sind von der Materie und materiellen Kräften toto genere verschieden, aber . . . „wir kennen bis jetzt Entelechie nur in Verbindung mit materiellen Dingen, mit Körpern, nicht ohne solche.“ [1]

[1] „Der Vitalismus . . .“ S. 242.

Ob aber diese Kräfte auch ohne Verbindung mit materiellen Dingen vorkommen können, diese Frage lässt Driesch offen.[1]

Er hält ferner die Frage für müssig, wo ihr Sitz am materiellen Körper sei; dagegen von Bedeutung die Einsicht, dass die Entelechie „sich mit der Zertrennung der mit ihr verbundenen Körper, z. B. bei der Eibildung, der Knospung, bei künstlichen Teilungen zugleich teilt, aber dabei ‚ganz' bleibt."[2]

Wie das aber möglich sei, will er nicht erklären, mit der Begründung, dass „Entelechie ja eine ‚konstante', d. h. ein aus dem Gegebenen konstruierter, sachlich als elementar erkannter Begriff, und als solcher Element der überhaupt begrifflichen, erweiterten Wirklichkeit ist; man darf sich in Hinsicht der Entelechie gar nichts irgendwie ‚vorstellen' wollen."[3]

Driesch unterscheidet verschiedene Arten der Entelechie, die die verschiedenen biologischen Prozesse leiten und ordnen. Er nimmt ferner ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den verschiedenen Entelechien an, setzt also, gleich Reinke, eine Entelechiehierarchie voraus.

Das hier Aufgezählte ist nun alles, was Driesch Positives über die Entelechien aussagt. Wie man sieht, ist es nicht viel; und Driesch erkennt selbst, dass „in vielen Dingen unser ‚Vitalismus' Fragen an Stelle von ‚Antworten' bieten muss."

Um so eingehender beschäftigt sich Driesch dafür mit der erkenntnistheoretischen Begründung seiner Entelechienlehre und sucht sie in Beziehung zu bringen, 1) zu dem von ihm vertretenen Standpunkt des kritischen Idealismus, 2) zum Begriffssystem der anorganischen Wissenschaften, 3) zum Substanzbegriff und 4) zur Energielehre. Unsere nächste Aufgabe wird dementsprechend die Darstellung der erkenntnistheoretischen Begründung seiner Lehre sein.

4. Die erste Frage, die vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus entsteht, ist nun folgende: sind wir zur Annahme übersinnlicher Wesen, wie es die Entelechien sind, überhaupt befugt; übersteigen wir nicht die Grenzen der Erfahrung und damit überhaupt der wissenschaftlichen Erkenntnis?

Um diese Frage zu beantworten, entwickelt Driesch in seinem Buche: „Naturbegriffe und Natururteile" eingehend seinen erkennt-

[1] „Der Vitalismus . . ."
[2] Ibid S. 242.
[3] Ibid. S. 243.

nistheoretischen Standpunkt, der der Standpunkt des subjektiven Idealismus ist.

Nach Drieschs Ansicht kann der Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Betrachtung nur die Empfindung sein, da für den reflektierenden Verstand sie allein das unmittelbar Gegebene ist. Indem Driesch sich auf diesen Standpunkt stellt, sucht er uns zu zeigen, wie unsere Vernunft das rohe Material der sinnlichen Wahrnehmung ordnet und zu Dingen, Begriffen, Substanzen durch ihre denkende Tätigkeit verarbeitet.

Er teilt dabei den Erkenntnisprozess in drei sukzessive Stufen ein, ohne jedoch für diese Einteilung eine historische Gültigkeit zu beanspruchen. Sie hat für ihn, wie uns scheint, nur einen didaktischen Wert.

Die erste und niedrigste Stufe der Erkenntnis ist diejenige, wo *Wahrnehmen* und *Sein* identifiziert werden. Nur das Wahrgenommene existiert und es existiert nur solange, als man es wahrnimmt. Dabei sind die Empfindungen auf dieser Stufe noch nicht zu Dingen geordnet. Diese Ordnung ist erst die Leistung der zweithöchsten Stufe. Die zu verschiedenen Zeiten wahrgenommenen und disparaten Sinnesgebieten angehörenden Empfindungen werden denknotwendig auf Dinge bezogen. Die Vernunft ordnet auf Grund der Kategorie der Substanz die ihr gegebenen Mannigfaltigkeiten zu Einheiten. Zugleich geschieht auf dieser Stufe auch die Objektivierung dieser Einheiten, der Dinge. Nicht bloss der gesehene Schrank wird für wirklich gehalten, sondern auch der, der hinter mir steht und den ich nicht mehr sehe.

Diese Erweiterung des Wirklichen über das Gebiet des momentan wahrgenommenen hinaus ist nach Driesch ein Produkt der Erfahrung. Der Glaube, dass der Schrank, den ich momentan nicht sehe, doch in jener Ecke steht, erwächst in mir, weil ich die Erfahrung gemacht habe, dass jedesmal, wenn ich meinen Blick auf jene Ecke wende, ich auch die Wahrnehmung Schrank machen kann.

So entsteht aus den Empfindungen durch die denkende Tätigkeit meiner Vernunft eine Welt der Dinge, die auch unabhängig von meiner Wahrnehmung existieren.

Aus dem Gesagten ist aber klar, dass diese Unabhängkeit keine absolute ist und kann nur bedeuten, dass das von mir Wahrgenommene unter gewissen Bedingungen stets von mir wahrgenommen werden kann.

Die Objektivierung meiner Empfindungen findet aber statt nicht bloss im ruhenden Zustande, sondern auch ihr Wechsel wird auf Dinge bezogen. Nicht bloss *ich* empfinde bald warm, bald kalt, sondern das Ding ist bald warm, bald kalt, bald tönt es, bald hört es auf zu tönen. Kurz, auch der Wechsel der Empfindungen wird auf Dinge bezogen, und dieses Beziehen ist ein integraler Teil des Prozesses der Verdinglichung überhaupt.

Die wissenschaftliche Bearbeitung des unmittelbar Gegebenen bleibt aber bei dieser Auffassung der Dinge nicht stehen. Sie macht noch einen weiteren Schritt im Prozesse der Auflösung des unmittelbar Gegebenen, indem sie sich die Dinge als wirkend vorstellt und den Wechsel der Eigenschaften in einem Dinge vom Wechsel derselben im andern Dinge abhängig denkt. Dank dieser Vorstellung geschieht jene für die Wissenschaften wichtige Scheidung der Eigenschaften der Dinge in solche, die dem Dinge selbst zukommen, und solche, die wir bloss als Wirkungen der Dinge auf unsern Leib auffassen müssen.

Die metaphysische Begründung dieser Scheidung, so wie wir sie z. B. bei Locke antreffen, ist, nach Drieschs Ansicht, falsch. Wirklich sind alle Eigenschaften der Dinge, der Ton, wie die Ausdehnung, die Wärme, wie die Bewegung, aber die Scheidung selbst hat ihre Berechtigung, indem sie die messbaren Eigenschaften der Dinge, wie Gestalt, Ausdehnung, Bewegung, als für die wissenschaftliche Bewältigung des unmittelbar Gegebenen von besonderer Wichtigkeit, hervorhebt.

Aber auch dieser Schritt genügt nicht. Um den Wechsel der Eigenschaften an einem Ding überhaupt fassen zu können, müssen an den Dingen Eigenschaften gefunden werden, die bei allem Wechsel konstant bleiben. Solche Eigenschaften findet die Wissenschaft zunächst in den sogenannten physikalischen Konstanten, dann in den chemischen Affinitätskonstanten, und endlich im Atom, in dem sie die höchste Stufe der Entfernung vom unmittelbar Gegebenen erreicht. Alle diese Schöpfungen unserer Vernunft zunächst der Dinge mit wechselnden Eigenschaften, dann die Scheidung der Eigenschaften in subjektive und objektive, dann die Schöpfung des Stoffbegriffes mit konstanten Eigenschaften, dann der chemischen Elemente und endlich des Atombegriffes haben den Zweck, Ordnung in das unmittelbar Gegebene zu bringen.

Unter diesem Gesichtspunkte müssen wir auch die Entelechie betrachten. Ebenso wie die Begriffe Ding, Kraft, Stoff, chemisches Element, Atom, ist auch die Entelechie ein notwendiges Element für die Bewältigung des Gegebenen. Während aber jene Begriffe zur Beherrschung des chemisch-physikalischen Geschehens nötig sind, ist letztere für die Beherrschung des biologischen Geschehens unumgänglich. Wie das chemische Element ein Inbegriff chemisch physikalischer Möglichkeiten ist, so die Entelechie ein Inbegriff der spezifisch biologischen Möglichkeiten. Die Entelechie ist daher im selben Sinne und im selben Grade wirklich, wie die Begriffe Ding, Stoff, Kraft etc.

So antwortet Driesch auf die Frage, ob wir zur Annahme übersinnlicher Wesen überhaupt befugt sind und wie es sich mit ihrer Wirklichkeit verhält.

Es ist klar, dass von diesem Standpunkte jenes Problem das das Mittelalter so interessiert hat, nämlich die Frage, ob die Begriffe blosse Nomina, oder Realitäten sind, keine Bedeutung haben kann. Auf den Einwand, dass die Entelechien doch nur Abstraktionen sind, würde Driesch wahrscheinlich antworten, dass das Ding selbst ein Produkt unserer Denktätigkeit ist und hat daher ebensowenig oder ebensoviel Anspruch auf Realität, wie andere Schöpfungen unseres Geistes, die zur Bewältigung des in den Empfindungen unmittelbar Gegebenen nötig sind.

Damit ist aber doch noch die Frage nicht erledigt, wie verhält sich der Entelechiebegriff zu andern Schöpfungen unserer Vernunft, wie Substanz, Materie, Ursache, und wir müssen uns jetzt mit ihr näher beschäftigen.

Zunächst, was versteht Driesch unter Substanz. Driesch definiert die Substanz folgendermassen: „Substanz ist das Gegebensein von etwas überhaupt; insofern etwas ‚gegeben', also ‚wirklich' ist, ist es Substanz." [1] Da nach Driesch vor allem gegeben, also wirklich sind die Empfindungen, so könnte man versucht sein, zu schliessen, dass eben die Empfindungen Substanzen seien. So meint das aber Driesch nicht. Nicht die Empfindung als solche, sondern jenes etwas, worauf wir die Empfindungen beziehen, fasst er als Substanz auf. Dieses Etwas ist nun für die gewöhnliche Auffassung meistens ein räumliches Gebilde, und auf dieses beziehen wir nach

[1] „Der Vitalismus . . ." S. 238.

bestimmten Gesetzen unsere anderen Empfindungen. Das räumliche Bild erscheint daher zunächst für dieselbe als „Träger“ der Eigenschaften, d. h. eben auf dieses Bild bezogenen Empfindungen.

Die weitere Bearbeitung des Substanzbegriffes, der nach Driesch schon im Begriffe des Dinges enthalten ist, geht bloss dahin, dass sie statt des räumlichen Bildes, also statt einer unmittelbaren Gesichtsempfindung, eine andere mittelbare Eigenschaft, die aus der Wirkung der Dinge aufeinander gewonnen ist, substituiert. Diese Substitution setzt nun die Vorstellung des Wirkens voraus, die wir mit dem Dingbegriff verbinden. Das Ding wird nicht bloss als Träger von wechselnden Eigenschaften gedacht, sondern auch als etwas, das auf andere Dinge wirkt und von ihnen Wirkungen empfängt. Und indem es so als wirkendes aufgefasst wird, wird es von nun ab nach seinen Wirkungsfähigkeiten charakterisiert, wobei statt der Wirkungen auf *unseren Leib,* aus gewissen Gründen, die wir oben berührt haben, gewisse Wirkungen auf andere Körper in Betracht gezogen werden.

Diese Substitution führt nun aber nach Driesch eigentlich zur Auflösung des Substanzbegriffes, insofern in ihm die Vorstellung eines „Trägers“ enthalten ist. Denn, hat es noch einen gewissen Sinn, von einer Raumgestalt als einem Träger der Eigenschaften zu sprechen, da alle übrigen Eigenschaften auf diese Gestalt bezogen werden, so hat es keinen Sinn mehr, von der Masse z. B. als Träger der übrigen Eigenschaften zu sprechen, weil die Masse selbst keine anschauliche Vorstellung mehr sei, sondern ein Relationsbegriff. Die wissenschaftlichen Dinge also, wie z. B. die Vorstellung des Stoffes oder einer bestimmten Stoffart, sind daher nichts anderes als ein bestimmtes Beisammensein von Wirkungsfähigkeiten.

Mit dieser Auflösung des Substanzbegriffs als eines geheimnisvollen Etwas, das die übrigen Eigenschaften trägt, wird aber eine andere Vorstellung in Mitleidenschaft gezogen, die mit dem Begriffe der Substanz verbunden ist. Das ist die Ansicht von der Erhaltung der Substanz: was wird denn jetzt erhalten? und was soll denn jetzt mit dem Grundsatz der ganzen Chemie, aus der Erhaltung des Stoffes werden?

Es ist klar, dass mit der Preisgabe des Substanzbegriffes, die alte Vorstellung von einem Etwas, das bei allen Wandlungen seiner Erscheinungsform doch dasselbe bleibt und bloss seinen Ort wechselt, jetzt nicht mehr beibehalten werden kann, und der Satz von der

Erhaltung des Stoffes kann daher nichts anderes bedeuten, als dass bei allen Umwandlungen der chemischen Stoffe ineinander eine gewisse Eigenschaft doch konstant bleibt. Wenn ein bestimmtes Wassergewicht genau dem Gewichte von Sauerstoff und Wasserstoff entspricht, so heisst es nicht, dass die Substanzen des Sauer- und Wasserstoffs jetzt im Wasser enthalten sind, sondern es kann nur heissen, dass eine gewisse Eigenschaft des Sauer- und Wasserstoffs sich im Wasser bloss wiederholt und zwar so, dass das Gewicht des neuen Stoffes den Gewichten der früheren Stoffe gleicht.

Diese Auflösung des Substanzbegriffs vollzieht Driesch aber nur in den anorganischen Wissenschaften mit solcher Entschiedenheit. In bezug auf organische scheint ihm die Berechtigung dazu viel fraglicher. Hören wir seine eigenen Worte darüber:

„Erscheint nun vielleicht der Begriff Substanz in tieferer Bedeutung als im Anorganischen auf „Individuen" zur Kennzeichnung von deren Entelechie, anwendbar? Im Anorganischen war der Umstand, welcher dessen Substanzbegriff eigentlich tieferen Sinn raubte, vornehmlich dieser, dass im Sinne unmetaphysisch allein zulässigen qualitativ-dynamischen Atomismus nicht einmal Substanzpunkte ihre „Individualität", wie wir jetzt sagen können, wahrten: bei der Bildung von Wasser (H^2O) war nach dieser Auffassung eben dort, wo H^2O war, nicht mehr H und nicht mehr O, ja es waren sogar nur gewisse ihrer Eigenschaften einfach addiert. Im Bereich des Lebenden ist das nun ganz anders: hier erscheint ein Individuum als durchaus wesentlich, als durchaus, soweit es wegen äusserer Umstände angeht, sich während — *solange ‚es lebt'*.[1]

„Was bedeutet es, wenn es *nicht mehr* ‚lebt'? Was wir als Todeserscheinung wirklich *kennen,* besteht darin, dass nun, kurz gesagt, der vorher lebende Körper aufhört, ein gesetzlich zusammengesetzter Körper zu sein, dass die Eigenschaften seiner einzelnen Teile jetzt Eigenschaften anorganischer, atypischer Körper geworden sind; es beginnt jetzt der Eigenschaftsaustausch unter ihnen nach anorganischen Gesetzen; die durch die Entelechie geschehene Kompensationsregelung hat aufgehört.

„Wo ist nun die Entelechie? Ist sie im Sinn erweiterter Wirklichkeit überhaupt noch?

---

[1] Sperrdruck gehört hier, wie im weitern, Driesch.

[2] „Naturbegriffe", S. 194.

„Hier langen wir wieder an dem Punkt zeitlicher absoluter Unwissenheit an. Wir müssen also auch hier die Frage nach sachgemässer Anwendung des Substanzbegriffs und erst recht die Frage nach einer ‚Erhaltung' von Substanz unbeantwortet lassen." [2]

Ist nun Driesch im Zweifel, ob seine Entelechie eine Substanz sei, so weist er dagegen den Gedanken, dass die Entelechie ein besonderer Lebensstoff sein könne, ganz bestimmt ab.

„Man werfe aber nur einmal die Frage auf, was denn 10 Kilogramm ‚Menschenstoff' (= C^n H^o S^p O^q . . .) und was 0,5 Gramm ‚Löwenstoff' (= C^n H^o S^p O^q . . .) bedeuten sollen, und der Widersinn, der schon in der blossen *Fragestellung* nach einer stofflichen ‚Lebenssubstanz' im Sinn einer, natürlich ‚sehr komplizierten' Verbindung liegt, wird sofort klar: mit dem Nebeneinander im Raum, zu dessen Deckung der Begriff der ‚Materie' geschaffen ist, hat eben der Begriff der Entelechie, welcher nur intensiv ist, *gar nichts* gemein. Vielleicht erlaubt gerade dieser fundamentale Gegensatz, der wieder auf den Gegensatz von Individuum und Nicht-Individuum hinauskommt, den Begriff Materie *ganz allgemein* als nicht individualisiertes Wirkliches zu fassen und allgemein in der so definierten ‚Materie' ein ‚Material' für Entelechie zu sehen." [1]

Dagegen hält Driesch den Gedanken, dass die „Entelechie sich etwa präexistierend, gewisser und nur gewisser ‚Verbindungen' zu ihren Zwecken gleichsam bemächtigt", für logisch zulässig, wenn er ihn auch zur Zeit als für völlig „undiskutabel" betrachtet.

Es sei noch bemerkt, dass bezüglich der Krystalle Driesch die oben zitierte Frage über die Bedeutung von 10 Kilogramm Menschenstoff etc. nicht für sinnlos hält.

Kurz gefasst, gehen also seine Ansichten über den Substanzbegriff und das Verhältnis der Entelechie zu ihm dahin, dass auf anorganischem Gebiete der Substanzbegriff überhaupt jeder tieferen Bedeutung beraubt sei, während in der Biologie über seine Bedeutung zur Zeit nichts bestimmtes ausgesagt werden kann, und dementsprechend bleibt bei ihm auch das Verhältnis der Entelechie zum Substanzbegriff unbestimmt.

Wir gehen jetzt zur Darstellung seiner Auffassung des Kausalitätsbegriffs und des Verhältnisses der Entelechie zu ihm über.

Unter *Ursache* versteht Driesch diejenige Veränderung, die notwendig einer anderen vorausgeht. Er betont dabei besonders den

[1] „Naturbegriffe", S. 196.

Charakter der Notwendigkeit, den der Kausalbegriff mit sich führt und hebt den Unterschied hervor, der zwischen einem Kausalzusammenhang und anderen notwendigen Zusammenhängen besteht.

Dieser Unterschied soll nach ihm im zeitlichen Verhältnis der zu verknüpfenden Glieder bestehen. Die Ursache geht eben der Folge voraus.

Die weitere Unterscheidung aber zwischen Ursache und den übrigen Bedingungen, die zum Zustandekommen einer Veränderung notwendig sind, hält er für nicht wesentlich: man ist ebenso berechtigt, bloss diejenige letzte Veränderung, welche ein Ereignis nach sich zieht, Ursache zu nennen, und die übrigen Veränderungen, als Bedingungen aufzufassen, wie die Gesamtheit alles dessen, was verändert sein muss, um eine bestimmte Veränderung hervorzubringen, als Ursache zu betrachten, oder schliesslich bloss diejenige Veränderung unter allen zur Veränderung notwendigen Faktoren als Ursache auszusondern, die die Spezifität des Erfolges bestimmt. Es muss nur natürlich genau bestimmt werden, in welchem Sinne man dann von Ursache spricht. Driesch selbst hält sich an das zweite Schema: d. h. er versteht unter Ursache die Totalität der Veränderungen, die eine gegebene Veränderung bedingen.[1]

Neben dieser Auffassung läuft aber noch eine andere her, die, wie wir das im weiteren zu zeigen hoffen, wenigstens ihrer Tendenz nach der ersten entgegengesetzt ist und auch auf andere Kohsequenzen in bezug auf die Entelechielehre führt, als die obige. Diese letzte Auffassung sieht in der Ursache nicht bloss ein notwendiges Antezedens, sondern ein wirkendes Ding, und uns scheint, dass Driesch dieser Auffassung, die Wundt als substanzielle Kausabilität bezeichnet, näher steht.

Fragen wir nun, in welchem Verhältnis die Entelechie zur Kausalität steht, so ist die Antwort Drieschs auf diese Frage keineswegs eine eindeutige.

Einerseits erscheint die Entelechie als der Ausdruck des spezifischen Geschehens, das im Organismus stattfindet und das ihn von den Körpern der unbelebten Natur unterscheidet; andererseits aber als der spezifische Grund dieses Geschehens, also als eine substanzialisierte Ursache.

---

[1] Vergl. „Naturbegriffe“ . . ., S. 44—45.

Diese letzte Fassung scheint nun die herrschende zu sein und an sie knüpfen sich nun eine Reihe von weiteren Fragen: vor allem die Frage, welche Veränderungen in der Entelechie selbst stattfinden.

Auf diese Frage finden wir aber bei Driesch keine Antwort. Wir wissen, dass Driesch der Entelechie ein primäres Wissen, das für ihn mit unbewusstem Wissen identisch ist, beilegt. Unter diesen Bedingungen ist es klar, dass diese Frage völlig im Dunkeln bleiben müsste, da wir etwas Bestimmtes nur von bewussten Vorgängen aussagen können, und folglich auch nur solche auf die angenommenen Wesen — ob mit Recht oder Unrecht, ist eine andere Frage — übertragen können.

Die weitere Frage, die sich an die Auffassung der Entelechie als Ursache anknüpft, ist das Problem der psychophysischen Kausalität, die Frage nach der Möglichkeit eines Kausal-Nexus zwischen Geist und Materie. Diese Frage lässt sich wiederum in zwei Unterfragen spalten. Zunächst in die allgemeinere, ob überhaupt ein kausaler Zusammenhang zwischen zwei so heterogenen Substanzen, wie Geist und Materie möglich ist, und in die speziellere, ob diese Annahme nicht die energetischen Gesetze verletzt.

Was die erste dieser Unterfragen betrifft, so lässt Driesch sich auf sie nicht näher ein, ist aber Gegner des psychophysischen Parallelismus und meint, durch seine Beweise ihn naturwissenschaftlich widerlegt zu haben.

Dagegen beschäftigt er sich sehr eingehend mit der zweiten Unterfrage und untersucht zu diesem Zwecke Sinn, Bedeutung und Tragweite der modernen Energetik. Der grössere Teil seines Buches „Naturbegriffe und Natururteile“ ist der Energetik und der mit ihr zusammenhängenden Fragen gewidmet.

Wir können aber auf alles dort Dargelegte hier nicht näher eingehen und begnügen uns bloss mit dem Hinweis, dass nach Drieschs Ansicht seine Entelechienlehre den energetischen Sätzen nicht widerspricht; er meint aber, dass die Energetik sehr wenig zum Verständnis des eigentlichen Vitalen beitragen kann, da die Energie bloss ein Mass für quantitatives Geschehen sei, während die Entelechie grade das Qualitative ausdrückt.

5. Das sind die wesentlichen Züge seiner Entelechienlehre. Beim Versuche, dieselbe näher zu prüfen, erhebt sich vor allem die Frage, ob jene Beweise, die Driesch zur Widerlegung der mechanischen

Auffassung des Lebens vorbringt, wirklich so zwingend sind, wie es Driesch meint.

Im Grunde genommen, lassen sich seine fünf Argumente auf eines reduzieren, nämlich auf die Undenkbarkeit einer Struktur, die unbestimmt zweckmässig sein könnte, d. h. die nicht bloss für diese und diese bestimmte Fälle zweckentsprechend eingerichtet ist, sondern für alle Zufälligkeiten des Milieu, denen jedes beliebige Wesen ausgesetzt ist, eine zweckentsprechende Organisation hätte.

Demgegenüber muss hervorgehoben werden, dass, wie weit auch die moderne Wissenschaft vom tatsächlichen Erklären können der von Driesch in seinen Beweisen angeführten Tatsachen entfernt ist, der Versuch einer mechanischen Erklärung derselben doch nicht prinzipiell undenkbar ist; denn wie erstaunlich auch die Anpassungsfähigkeit des Organismus an die veränderlichen äusseren und inneren Bedingungen seiner Entwicklung und seiner Existenz auch ist, so ist sie doch nicht unbegrenzt. Ausserdem kennt die Wissenschaft genug Fälle, wo anscheinend sehr komplizierte Erscheinungen auf Grund einfacher Gesetze ihre genügende Erklärung gefunden haben.

Ist aber so die Möglichkeit einer mechanischen Erklärung jener Tatsachen, nach unserer Ansicht, *wenigstens logisch* von Driesch nicht widerlegt worden, so darf natürlich andererseits nicht ausser Acht gelassen werden, dass diese Erklärungsart nicht die einzig mögliche überhaupt ist.

„Der Gedanke einer mechanischen Weltformel, die das ganze wahrnehmbare Geschehen als Bewegung unveränderlichen Atome nach unveränderlichen Gesetzen darzustellen versucht, ist, wie das Sigwart trefflich beweist, „diejenige Form der Welterklärung, welche unsere logischen Bedürfnisse am leichtesten und vollständigsten befriedigen würde."

„Aber es ist ein weiter Weg von Regeln der Bildung logisch empfehlenswerter Hypothesen zu ihrer Durchführung; man kann die Berechtigung, zuerst solche Annahmen zu versuchen, ebenso entschieden anerkennen, als bestreiten, dass die Natur der uns gegebenen äusseren und inneren Tatsachen irgend eine sichere Aussicht gewähre, jenes Ideal der Weltformel zu verwirklichen, oder dass irgend ein Beweis dafür beigebracht sei, dass es keiner anderen Prinzipien bedürfe, oder gar dass keine anderen zulässig seien." [1]

[1] Sigwart, Logik, 3. Auflage, Bd. II, S. 657.

Und man muss anerkennen, dass, wenn auch die Drieschsche Argumentation nicht genügend ist, um die Unmöglichkeit einer mechanischen Erklärung jener Erscheinungen darzutun, so bringt er doch genug Gründe vor, um den Versuch, das organische Geschehen auf andere Art begreiflich zu machen, zu rechtfertigen.

Was aber die Ausführung dieses Versuches betrifft, so können wir nur wiederholen, was wir schon gelegentlich der Reinkeschen Dominantenlehre gesagt haben. Die Annahme von Entelechien ist keine Erklärung, sondern eine Verschiebung der Erklärung. Solange uns die Ziele, das Denken und Wollen jener hypothetischen Wesen, die Driesch als Ursachen der Zweckmässigkeit der Organismen annimmt, unbekannt sind, so sind wir mit ihrer Annahme um nichts vorwärts gekommen.

Es scheint uns überhaupt, dass die Drieschsche Entelechienlehre, wie die Reinkesche Dominantenlehre eine Wiederbelebung des Occasionalismus ist; nur dass statt des „concursus dei“ der „concursus“ einer Vielheit von Entelechien angenommen wird, und statt der Anrufung dieser Beihilfe zur Erklärung der Wechselwirkung zwischen Geist und Materie, dieselbe für das Aufrechterhalten der zweckmässigen Tätigkeit des Organismus in Anspruch genommen wird.

Beide leisten aber gleich wenig für die Einsicht in die Notwendigkeit des Geschehens.

„Alle Konstanten, sagt Driesch, sollen ‚erklären‘, alle Erklärung aber ist im hohen Grade Tautologie und Selbsttäuschung.“ [1]

Dieser Standpunkt macht ihm gewissermassen die Aufgabe leicht. Die Entelechie sei ja auch eine Konstante, sie erklärt also „nicht mehr, aber auch durchaus nicht minder als jede andere Konstante der Wissenschaft, z. B. als die spezifische Wärme.“ [2]

Von diesem Gesichtspunkte aus ist jedes Erklären überhaupt ein müssiges Unternehmen.

Demgegenüber müssen wir zunächst den Wert der Erklärung hervorheben. Das Wesen der Erklärung ist die Einsicht in die Notwendigkeit des Gegebenen. Etwas erklären, heisst es als notwendig so seiend, wie es ist, darzustellen. Diese Einsicht in die Notwendigkeit beruht auf einer Reihe von Voraussetzungen und Tatsachen, zwischen denen auch die Konstanten eine Rolle spielen

[1] „Der Vitalismus“. S. 231.

[2] Ibid. S. 230.

können; die Konstante aber als solche ist bloss der zahlenmässige Ausdruck eines notwendigen Verhältnisses zwischen zwei oder mehreren Erscheinungen, keineswegs aber der Grund dieser Notwendigkeit, und ist nicht einmal dazu geschaffen, um etwas zu erklären, denn dazu sind die meisten Konstanten zu speziell.

Es ist aber ferner falsch, dass die Entelechie „auch" eine Konstante sei: es fehlt ihr das wesentlichste Merkmal der Konstante, nämlich die Notwendigkeit der Beziehungen, die sie ausdrückt.

Diese Notwendigkeit sollte die Entelechie ja erst begründen.

Dieser Widerspruch, auf den wir schon früher hingewiesen haben, geht durch die ganze Entelechienlehre hindurch. Ueberall begegnen wir bei Driesch dieser Doppelauffassung der Entelechie einerseits als wirkender Ursache, also reellen Grundes der dynamischen wie statischen Zweckmässigkeit des Organismus, andererseits aber als Ausdruck dieser Zweckmässigkeit selbst. — Es ist aber klar, dass Grund und Folge nicht in eins zusammengeworfen werden können.

Dieses Schwanken zwischen einer phänomenalistischen und substanziellen Auffassung der Entelechie, das den erwähnten Widerspruch bedingt, tritt uns aber auch in der erkenntnistheoretischen Begründung seiner Entelechien entgegen.

Wie die Entelechie bald als Ausdruck des rein tatsächlichen Geschehens, bald aber als hypothetischer Grund dieses Geschehens auftritt, so treffen wir in seiner Erkenntnistheorie denselben Zwiespalt. Einerseits, die Betonung eines hypothesenfreien Standpunktes, andererseits aber die Hervorhebung der Notwendigkeit einer Reihe von Voraussetzungen, die uns in der Empfindung nicht gegeben sind.

Einerseits die Aufhebung des Substanzbegriffs, andererseits die Betonung der Notwendigkeit eines Atomismus, wenn er ihn auch als qualitativ dynamischen und nicht als korpuskularen haben will.

Einerseits die Auffassung der Ursache als eines *Vorganges*, der einem andern notwendig in der Zeit vorangeht, andererseits die Betonung der Notwendigkeit der Zurückführung der Ursachen auf wirkende Dinge.

Nun ist aber die Annahme von Atomen, auch wenn man sie als Kraftzentren auffasst, nur dann möglich, wenn wir die Kräfte substanziell auffassen, d. h. eben als etwas selbständig existierendes. Die Substanz kann dann nicht bloss als Subjekt einer Aussage, sondern muss als das Reale, unabhängig von uns Existierende, wie

auch wir uns übrigens dieses Reale denken mögen, aufgefasst werden. Sind wir aber genötigt, die Erscheinungen auf Substanzen zurückzuführen, so müssen wir auch natürlich ihre Veränderungen auf Veränderungen der Substanzen zurückführen und können dann die Kausalität nicht phänomenalistisch fassen, sondern nur substanziell.

Entscheidet man sich weiter zur Auffassung der Entelechie als einer selbständigen Ursache, so scheint es uns nur unter dem erkenntnistheoretischen Standpunkte zulässig, der verlangt, die Erscheinungen auf Substanzen zurückzuführen und ihre Veränderungen auf substanzielle Ursachen.

Indem aber Driesch in bezug auf diese Frage eine schwankende Stellung annimmt, so stellt er selbst dadurch die prinzipielle Berechtigung seines Standpunktes in Frage.

III.

P. Cossmanns empirische Teleologie.[1]

Der Form der teleologischen Betrachtung, wie wir sie bei Reinke und Driesch vorfinden, steht die von Cossmann gegenüber.

Während bei den ersten die Dominante oder Entelechie als eine spezifische Ursache erscheint und folglich nur einen Spezialfall der kausalen Betrachtung darstellt, ist die Teleologie bei Cossmann von der Kausalität der Form nach verschieden, ein Erkenntnisprinzip sui generis, das der Kausalität nicht untergeordnet, sondern koordiniert ist.

Der Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist seine Auffassung der Aufgaben und Voraussetzungen der wissenschaftlichen Forschung. Indem er mit dem Positivismus als Ziel der Wissenschaft die Erforschung der zwischen den Erscheinungen herrschenden Gesetzmässigkeiten bestimmt, geht er aber über den letzteren insofern hinaus, als er die Erreichung dieses Zieles nur unter einer Voraussetzung für möglich hält, die durch die Erfahrung gar nicht erwiesen werden kann, sondern vielmehr erst durch sie möglich wird, nämlich, dass die Erscheinungen der Natur nicht in einem zufälligen Neben- oder Nacheinanderstehen, sondern in einem notwendigen Zusammenhang inbegriffen sind.

Wenn aber so Cossmann im Gegensatz zum Positivismus der Wissenschaft das Recht auf transempirische Annahmen zugesteht, wenn er einsieht, dass die Wissenschaft, noch bevor sie ihr eigentliches Arbeitsfeld betritt, zu einer Annahme gezwungen ist, die gar nicht durch die Erfahrung bestätigt werden kann und ohne die sie doch nicht vorwärts kommt, so will er doch die Zahl solcher Annahmen möglichst beschränken: sie müssen nur dann gemacht werden, wenn sie wirklich zum Zustandekommen wissenschaftlicher Erkenntnis unentbehrlich sind, sonst sind sie vom Uebel.

Nun ist die Form, in der die Ansicht vom durchgängigen Determinismus der Naturerscheinungen in der modernen Wissenschaft ihren Ausdruck findet, das Kausalgesetz. Dieses Gesetz lässt

[1] „Elemente der empirischen Teleologie." Stuttgart 1899.

auch Cossmann gelten; er will aber unter Ursache nichts anderes, verstehen, als das notwendige Antezedens einer Erscheinung.

Leider, meint Cossmann, ist die Wissenschaft bei dieser Annahme nicht stehen geblieben, sondern hat mit der vollberechtigten Voraussetzung von der *Allgiltigkeit* der Kausalität die durch die Erfahrung nicht bestätigte und für die Wissenschaft schädliche Annahme von der *Alleingiltigkeit* der Kausalität verbunden.

Den Grund dieses Fehlers sieht Cossmann in dem falschen Kausalbegriff.

Indem man sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung nach dem anthropomorphischen Schema: wirkendes Subjekt — leidendes Objekt denkt, meint man, dass in dieser Form die Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen dem Antezedens und Sukzedens unmittelbar einleuchtend sei, und man ist infolgedessen geneigt, die Vorstellung von der Notwendigkeit überhaupt nur in der Kausalform gelten zu lassen. Wer aber einsieht, dass die Annahme einer wirkenden Kraft ein unbegründeter Anthropomorphismus ist, wer in der Kausalitätsvorstellung nicht einen metaphysischen Urgrund sieht, sondern einen zur Ordnung unserer Wahrnehmungen geschaffenen Begriff, muss sich fragen, ob er auch ausreicht, um unsere ganze Erfahrung zu bewältigen.

Eine Kategorie von Tatsachen drängt besonders zu dieser Frage; das sind die biologischen Erscheinungen. Kann sich die Biologie begnügen mit den notwendigen Antezedentien der gegebenen Erscheinungen, oder muss sie dieselben noch in notwendige Zusammenhänge anderer Form als die kausale, einreihen. Auf diese Frage kann nur die Analyse der biologischen Erfahrung Antwort erteilen, und zwar eine Analyse nicht bloss der Tatsachen, sondern auch der Art, wie diese Tatsachen verknüpft werden. Denn, ist eine andere Verknüpfungsart der Erscheinungen als die kausale eine wirkliche Notwendigkeit (und nur dann ist sie auch berechtigt), so muss sie auch tatsächlich geübt werden, ganz unabhängig von den philosophischen Ansichten, die der oder jener Forscher vertritt, so etwa, wie die kausale Betrachtung geübt wurde, noch lange bevor man sich über ihr Wesen deutliche Rechenschaft gab. Die Analyse der biologischen Erfahrung hat daher nicht etwa eine völlig neue Betrachtung zu schaffen, sondern bloss die bestehende deutlich und unzweideutig zu formulieren, sie dem

Forscher völlig zum Bewusstsein zu bringen und damit ihre systematische Verwendung zu sichern.

Aus diesem Grunde sucht Cossmann zunächst nachzuweisen, dass man tatsächlich in der Biologie andere als bloss kausale Zusammenhänge annimmt, und zu diesem Zwecke untersucht er 1) „die typischen Aussprüche, die unbefangen beim Betrieb der Wissenschaft geäussert werden". „Aussprüche, versichert er, die man tagtäglich in zoologischen, botanischen, physiologischen Instituten als selbstverständliche Wahrheiten zu hören bekommt und zu denen der Weg sich in angesehenen Büchern ungesucht bietet . . .", 2) die biologischen Grundbegriffe, und 3) die typischen Tatsachen, mit denen die Biologie operiert.

Die typischen Aussprüche, die Cossmann anführt, sind Zitate aus Gegenbauer, Wundt, Kraft-Ebing, Darwin, aus den Herrmannschen Lehr- und Handbüchern der Physiologie und aus mehreren anderen Werken, die bezeugen, dass die betreffenden Autoren das Zweckprinzip entweder zur Definition oder als Einteilungsgrund verwenden, oder schliesslich von der Zweckmässigkeit der oder jener Einrichtung sprechen und sie beurteilen. Auf Grund dieser inhaltlich sehr verschiedenen Aeusserungen, schliesst Cossmann ganz unvermittelt, ohne die Frage, in welchem Sinne die betreffenden Forscher die Zweckbetrachtung anwenden, zu berühren, dass „überhaupt auf physischem wie auf psychischem Gebiete von einer besonderen Art des Zusammenhangs zwischen den Erscheinungen die Rede sei, und dass als etwas ganz selbstverständliches diese Art des Zusammenhangs angenommen wurde."

Dasselbe, meint er, bestätigen auch die biologischen Begriffe; auch ihnen liegt die Annahme besonderer Zusammenhänge zugrunde. Die Beweisführung zu dieser Behauptung unterscheidet sich aber von der vorhergehenden insofern, als Cossmann nicht, wie im vorigen Falle, durch Zitate die tatsächliche Gestaltung der biologischen Begriffe in seinem Sinne nachzuweisen sucht, sondern zu zeigen versucht, dass jeder Kulturmensch auf Grund des latenten Wissens, das ihm eigen ist, nur so die biologischen Begriffe gestaltet und gestalten muss, dass ihnen die Annahme besonderer Zusammenhänge zugrunde gelegt wird. Er wendet dabei ein Verfahren an, das er Begriffsexperiment nennt und das darin besteht, dass man den gegebenen Begriff auf hypothetische Objekte, deren Merkmale wir willkürlich ändern, anzuwenden versucht; auf Grund des latenten Wissens

soll sich dann ergeben, wo dieser Begriff wirklich anwendbar ist, wo nicht.

Auf diese Weise stellt er sein „Experiment“ mit den biologischen Grundbegriffen „Organisch“ und „Leben“ an, das wir hier mit seinen eigenen Worten wiedergeben:

„Zunächst *organisch*. Wir denken uns, es werde ein Gebilde gefunden, welches dieselbe Art von Struktureigentümlichkeiten zeige, wie Pflanzen und Tiere, aber seine stoffliche Beschaffenheit sei eine andere; es enthalte keinen Kohlenstoff. Niemand wird anstehen, ein solches Gebilde als Organismus zu bezeichnen.

Nun denken wir uns ein anderes, dieselben Stoffe enthaltend, wie unsere Organismen, ferner Regelmässigkeiten aufweisend, wie sie uns in der Natur an Schneeflocken und so fort begegnen, also etwa Fleischkrystalle; sofort erkennt man, dass hier zur Anwendung des Begriffes Organismus etwas fehlt; die Regelmässigkeiten sind nicht derart, dass sie gewisse Funktionen ermöglichen. Dass die Regelmässigkeiten der Struktur Regelmässigkeiten einer besonderen Art sind, ist also ein wesentliches Merkmal des Organischen.

Denken wir uns nun einen Körper, versehen mit solchen Regelmässigkeiten der Struktur, und etwa einer bestimmten Pflanze ähnlich; in einem Punkte unterscheide er sich von ihr: er sei mit Hülfe physikalischer und chemischer Kenntnisse nach dem Muster jener Pflanze künstlich hergestellt worden. Dieses eine Merkmal schliesst sofort die Anwendung des Begriffes „organisch“ aus.

Zwei Merkmale also sind ihm wesentlich: Regelmässigkeit einer besonderen Art und Naturgesetzlichkeit dieser Regelmässigkeiten.

Es lässt sich ebenso wie organische Beschaffenheit, auch *Leben* an Körpern verschiedener chemischer Zusammensetzung denken; eine bestimmte stoffliche Zusammensetzung des Substrats ist also dem Begriffe des Lebens nicht wesentlich.

Denken wir uns nun an einem Körper regelmässige Vorgänge; sagen wir optische Vorgänge, wie sie auch am menschlichen Auge stattfinden können, aber mit derjenigen Regelmässigkeit, wie sie einem bestimmten Krystalle eigen ist, wenn Lichtstrahlen auf ihn fallen. Sind diese Vorgänge und andere Vorgänge physikalischer und chemischer Art die einzigen an jenem fingierten Körper, so kann man bei ihm nicht von Leben sprechen.

Endlich denke man sich eine Maschine von solcher Konstruktion, dass sie eine Funktion ausübe, wie sie von einem Organismus aus-

geübt wird; sie verarbeite gewisse Stoffe zu einer bestimmten organischen Verbindung; sie sei, was man zweckmässig nennt, zweckmässig in dem Sinne der Umwandlung jener Stoffe in diese. Man frage sich: ist diese Umwandlung ein Lebensvorgang?

Regelmässigkeiten von einer bestimmten Form mit naturgesetzlichem Charakter also sind der Inhalt der Begriffe „organisch" und „Leben"; die Grenze zwischen Biologischem und Nichtbiologischem liegt bei Coexistenzen und Sukzessionen im Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Naturgesetzmässigkeiten einer besondern Art." [1]

Auch die Begriffe weisen also auf besondere Zusammenhänge hin; und schliesslich die Tatsachen.

Hier bringt er wieder eine Menge Zitate aus verschiedensten Werken und Zeitschriften vor, in denen von der protektiven Färbung, von dem rationellen Bau des Knochengerüstes, von den Anpassungen der Organismen an innere und äussere Bedingungen, kurz von der Zweckmässigkeit der organischen Einrichtungen im einzelnen oder im ganzen die Rede ist. Und wieder aus diesem, sozusagen rohen Tatsachenmaterial schliesst er ganz unvermittelt: „Welcherlei Beziehungen zwischen Zellleib und Zellkern, zwischen Zelle und Nachbarzelle bestehen, solches und ähnliches sind Streitfragen; dass aber andere als kausale Zusammenhänge bestehen, ist, wie im Vorausgegangenen gezeigt wurde, keine Frage." [2]

Die quæstio facti ist also gelöst. Es herrschen tatsächlich besondere Zusammenhänge in der Biologie.

Und nun kommt die questio juris. Ist die Annahme besonderer, nicht kausaler Zusammenhänge auch berechtigt? Vom Kriterium, das bei dieser Frage entscheiden soll, haben wir schon gesprochen. Nur die Bedürfnisse der Wissenschaft sollen massgebend sein. Kann die Biologie als Wissenschaft ohne diese Annahme bestehen, dann ist sie zu verwerfen, ist dieselbe aber eine Existenzfrage für die Biologie, so ist sie eben dadurch gerechtfertigt. Es muss also jetzt entschieden werden, kann die Biologie ohne die Annahme einer besondern Form des Zusammenhanges bestehen oder nicht?

Natürlich kann diese Frage nur dann beantwortet werden, wenn wir die Merkmale, die jenem Zusammenhange eigen sind, kennen. Bis jetzt haben wir bloss ein negatives Merkmal des neuen Zu-

[1] „Elemente der empirischen Teleologie." S. 41—42.
[2] Ibid. S. 51.

sammenhanges kennen gelernt, nämlich, dass es nicht zum kausalen gehört. Jetzt wollen wir, ohne ihn vorläufig vollständig zu formulieren, doch sein wesentliches positives Merkmal angeben, ein Merkmal, das, wie Cossmann meint, sich bei der Betrachtung der biologischen Aussprüche, Tatsachen und Begriffe von selbst aufdrängt: dieses Merkmal ist *die Annahme eines notwendigen Zusammenhanges, nicht mit einer vorhergehenden Erscheinung oder vorhergehendem Vorgang, wie es bei der kausalen Betrachtung der Fall ist, sondern mit einem künftigen Vorgang, künftiger Erscheinung.* Und die Frage, jetzt völlig entwickelt, lautet also so: *kann die Biologie als Wissenschaft ohne die Annahme der Abhängigkeit ihrer Erscheinungen von künftigen Erscheinungen, Vorgängen, Zuständen existieren oder nicht?*

Auf diese Frage antwortet Cossmann mit einem entschiedenen *Nein.*

Die Aufgabe der Biologie ist die Erforschung des Zusammenhanges zwischen organischer Beschaffenheit und deren Funktionen. Diese Erforschung hat einen Sinn nur unter der Voraussetzung eines notwendigen Zusammenhanges zwischen Beschaffenheit und Funktion, welche Voraussetzung aber ihrerseits durch die Annahme bedingt ist, dass die betreffende organische Beschaffenheit eben mit Rücksicht auf die Funktion so geschaffen ist, wie sie ist. Wenn wir z. B. den spongiösen Bau des Knochens mit seiner mechanischen Leistung, wenn wir die protektive Färbung der Vögel mit dem Schutze des Tieres vor Verfolgung in Zusammenhang bringen, so meint Cossmann, dass solche Betrachtungen nur dann einen Sinn haben, wenn wir glauben, dass der Gerüstbau des Knochens, dass die protektive Färbung der Vögel in Abhängigkeit von ihren Funktionen entstanden sind, d. h. in Abhängigkeit von künftigen Vorgängen; sonst, behauptet er, würde die „Beschäftigung mit organischer Beschaffenheit eine Beschäftigung, mit kuriosen Zufälligkeiten methodisch auf einer Stufe stehend, mit dem Studium des Blumenorakels, Bleigiessens und Kartenschlagens sein."

Wir haben also die tatsächliche Existenz einer besondern Form von Zusammenhängen in der Biologie festgestellt, ihre Berechtigung dargetan, und zugleich ein wesentliches Merkmal dieses Zusammenhanges angegeben. Jetzt bleibt uns die Aufgabe übrig, seine übrigen Merkmale aufzuzählen und sie zu formulieren.

Zunächst möchten wir aber das erste von uns angegebene Merkmal noch näher besprechen.

Es ist nicht schwer zu merken, dass dasselbe überhaupt jede teleologische Betrachtung charakterisiert. In welcher Form die Teleologie auch auftritt, stets bringt sie das zu Erklärende mit einem künftigen Vorgang in Zusammenhang. Aber die Abhängigkeit der gegebenen Erscheinung von einer künftigen, wird nicht als eine direkte gedacht, sondern vermittelt entweder durch psychologische Faktoren, oder durch eine Entelechie, eine Dominante, immer aber wird der künftige Zustand als ein zunächst vorgebildeter, wie man auch dieses Vorgebildetsein sich deuten mag, gedacht.

Cossmann dagegen, im Einklang mit dem positivistischen Zug seines Denkens, verwirft entschieden die Annahme von der Präexistenz des künftigen Zustandes als einen überflüssigen Anthropomorphismus, von dem man sich ebenso befreien muss, wie man sich von überflüssigen anthropomorphen Vorstellungen auf dem kausalen Gebiete befreit hat. „Es gab Zeiten, sagt er, wo es ein Postulat zu sein schien, dass der blasende Wind von jemand erzeugt werde, der blase; ebenso halten manche es gegenwärtig für ausgemacht, dass Teleologisches von jemandem erzeugt werde, der weiss, was kommen wird . . .“ [1] „Wird bei der Kausalität das menschliche Müssen in die Natur verlegt, so hier das menschliche Wollen; wie es aber möglich ist, den Kausalbegriff von den ihm häufig anhaftenden anthropomorphistischen Elementen zu befreien, ebenso ist es möglich, sie aus dem Begriffe der Teleologie auszuscheiden.“

Und nun kehren wir zu der Betrachtung der übrigen Merkmale der Cossmannschen Formel zurück.

Cossmann formuliert sie anknüpfend an ein Beispiel biologischen Geschehens, das die Anpassung des tierischen Körpers an die Aenderungen der Umgebungstemperatur illustriert.

„Eine Steigerung der umgebenden Temperatur bewirkt einen lebhafteren Kreislauf des Blutes, wodurch dasselbe rascher und (da die Blutgefässe sich durch den Wärmereiz erweitern, wahrscheinlich durch Lähmung der vom Sympathicus abstammenden Gefässnerven) im stärkeren Strome der Haut zugeführt wird, wo es Wasser verdunstet, das in Form von Schweiss abgesondert wird; das verdunstete Wasser entzieht dem Körper Wärme, so dass also die gesteigerte Umgebungstemperatur selbst die Vorgänge zur Abkühlung des Tierkörpers auslöst.“ Dagegen bei kalter Umgebung wird die normale

[1] S. 62.

Temperatur dadurch erhalten, dass „die durch die Abkühlung bedingte Steigerung des Stoffwechsels zuweilen im Laufe von Stunden so bedeutend wächst, dass die innere Körpertemperatur des Tieres sehr beträchtlich zunimmt . . .“ Diese „Steigerung des Stoffwechsels in der Kälte wird aber nicht nur durch erhöhte Futteraufnahme bewirkt, sondern auch durch unwillkürliche Steigerung der Bewegungen. Alle Tiere bewegen sich in der Kälte rascher und energischer.“ [1]

Dieses Beispiel ist nach Cossmann ein typisches. In jeder biologischen Erscheinung sehen wir, wie ein konstanter Erfolg (in unserem Beispiele die normale Körpertemperatur) unter wechselnden Bedingungen durch wechselnde Mittel hervorgebracht wird, und Cossmann formuliert daher den spezifisch biologischen Zusammenhang so: Auf ein variables c folgt ein variables d, so dass e eintritt, wobei er mit c die Umgebung, mit d die Zustände des Organismus, mit e den konstanten Erfolg bezeichnet. Zwischen der Umgebung (Antezedens), den Zuständen des Organismus (Medium) und dem konstanten Erfolg (Sukzedens) soll ein notwendiger Zusammenhang bestehen.

Dieser Zusammenhang zwischen dem konstanten Erfolg und den Zuständen des Organismus ist, wie wir das schon oben besprochen haben, ein teleologischer, d. h. der konstante Erfolg ist nicht bloss eine Folge aus dem und dem Zustand des Organismus, sondern bedingt auch seinerseits diesen Zustand. Aber (und dadurch, meint Cossmann, unterscheidet sich seine Teleologie von der älteren teleologischen Betrachtung) die Zustände des Organismus sind auch bedingt durch das Antezedens, d. h. durch die Umgebung, durch seine inneren und äusseren Lebensbedingungen.

Die teleologische Formel nimmt also im Gegensatz zu der kausalen einen notwendigen Zusammenhang, nicht zwischen zwei Erscheinungen, sondern zwischen drei an; sie betrachtet das erste und das zweite Glied als variabel, das dritte Glied als konstant, sie nimmt eine besondere Art Abhängigkeitsverhältnisses zwischen dem dritten und dem zweiten Gliede an, d. h. zwischen Funktion und den Zuständen des Organismus.

Ob nun diese Formel auch denkbar ist, ob ihr keine inneren Widersprüche anhaften, diese Fragen werden wir im weiteren erörtern.

[1] S. 53—54.

Jetzt gehen wir zu der wichtigen Frage über, wie sich Cossmann das Verhältnis seiner teleologischen Formel zu der kausalen denkt.

Die Schwierigkeiten, die im Verhältnis der Kausalität zu Teleologie liegen, sucht er dadurch zu lösen, dass er die teleologische Betrachtung als Antwort auf eine ganz andere Frage, als die kausale darstellt.

Man kann z. B. bei der Betrachtung der Entstehung der gegenwärtigen Flora sich zwei Fragen vorlegen.

„Warum zeigen die pflanzlichen Wesen diese regelmässigen Coexistenzen, durch welche sie in wesentlich gleichartige Gruppen (Spezies) zerfallen, und warum sind diese Gruppen einander mehr oder weniger ähnlich?“

Das ist der Typus der kausalen Betrachtung; hier wollen wir bloss wissen, welche sind die notwendigen Antezedentien, die die gegenwärtige Flora bedingen.

Man kann und soll aber auch sich die Frage vorlegen:

„Warum sind die pflanzlichen Wesen in einer bestimmten Weise organisiert, das heisst, warum zeigen sie eine Anordnung der Materie, welche die Ausübung bestimmter Funktionen ermöglicht, und warum sind diese Funktionen einander mehr oder weniger ähnlich?“

Letztere Frage ist der Typus der teleologischen Betrachtung.

Indem nun beide Fragen auf zwei verschiedene Betrachtungen führen, können sie weder aufeinander zurückgeführt werden, noch einander stören.

So, scheint uns, lautet die Cossmannsche Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Kausalität zur Teleologie. Wir sagen *scheint uns,* denn das Verhältnis von Kausalität zur Teleologie ist bei Cossmann nichts weniger als klar dargestellt.

Nachdem Cossmann so seine teleologische Formel aufgestellt und begründet hat, geht er im zweiten Teile seiner Schrift zu den Methoden der Aufsuchung teleologischer Gesetze über. Von der allgemeinen Erwägung ausgehend, dass „der Anschluss an vorhandene und bereits anderweitig erprobte Methoden stets das richtigste ist,“ empfiehlt er zur Ermittelung teleologischer Gesetze die Methoden der Kausalforschung anzuwenden, also Induktion und Deduktion. Er gibt aber doch der Induktion den Vorzug, da „eine gewisse methodische Einseitigkeit bei dem gegenwärtigen Stande der teleo

logischen Fragen berechtigt, ja sogar wünschenswert ist, denn nichts hat in methodischer Hinsicht mehr begründeten Anlass zu einer ablehnenden Haltung gegenüber jeglicher Teleologie gegeben, als das bisherige Ueberwiegen der Deduktion.“ [1] Dabei sieht Cossmann den Fehler der deduktiven Teleologie nicht bloss darin, dass sie zur Hypothese einer kosmischen oder universell organischen Teleologie greift, sondern auch im Bestreben, jede teleologische Gesetzmässigkeit sogleich mit allgemeinsten Aufgaben des Organismus, wie Selbsterhaltung, Erhaltung der Art und dergleichen in Zusammenhang zu bringen. Aber, wie gesagt, er leugnet keineswegs die prinzipielle Berechtigung der Deduktion und verlangt nur, dass sie ihre Prämissen auf einer gesicherten induktiven Basis aufbaue. Als Muster einer solchen Prämisse betrachtet er den Satz, dass „im allgemeinen die normalen Organe des Körpers eine teleologische Bedeutung haben, wenigstens zu irgend einer Lebenszeit.“

Die Induktion, die Cossmann eingehender behandelt, benützt als ihre Hülfsmittel Beschreibung, Vergleichung und Experiment. Cossmann verlangt die Anwendung derselben auch in der Teleologie.

Die Beschreibung darf sich bloss auf Wiedergabe von Coexistenzen und Sukzessionen beschränken, aber diese Wiedergabe muss doch nach dem teleologischen Schema geschehen. Zwar ist sich Cossmann dabei bewusst, dass eine solche Beschreibung leicht auf das Gebiet der Erklärung hinübergreift, er ist aber der Ansicht, dass jede Beschreibung nicht bloss das beschreibt, was sie vor ihren Augen sieht, sondern nur solche Coexistenzen und Sukzessionen wiedergibt, von denen sie annimmt, dass sie auf Naturgesetzen beruhen.

Einen besonders hohen Wert für die Aufdeckung teleologischer Gesetzmässigkeiten hat ferner die vergleichende Beobachtung. Sie ermöglicht die Auffindung der dritten Glieder teleologischer Zusammenhänge. Wenn z. B. die Beobachtung einer bestimmten Färbung bei bloss *einer* Gattung noch im Zweifel lassen kann, ob dieselbe mit dem Schutze des Tieres im Zusammenhange steht, so verschwindet der Zweifel, sobald man die Färbung verschiedener Tiergattungen vergleicht; denn durch die vergleichende Beobachtung ist es eine leichte Sache, die Abhängigkeit der Färbung von der Schutzfunktion festzustellen, indem man sich die Art der Variierung der Färbung je nach der Umgebung vergegenwärtigt.

[1] „Elemente“ etc., S. 90.

Das allerwichtigste Mittel aber zur Entdeckung teleologischer Gesetze ist auch auf diesem Gebiete das Experiment. Das teleologische Experimentieren setzt aber, im Gegensatz zum kausalen, eine Vorarbeit voraus, die durch die Natur der biologischen Zweckmässigkeit bedingt ist: Da dieselbe keine unbegrenzte ist, so müssen nämlich vor allem die Grenzen festgestellt werden, die man nicht überschreiten darf, ohne das Leben überhaupt aufzuheben. Erst nach Erfüllung dieser Bedingung kann zum eigentlich teleologischen Experiment übergangen werden. Die experimentellen Aufgaben, die sich dabei ergeben, teilt Cossmann in zwei Gruppen ein: 1) die experimentelle Veränderung des ersten Gliedes, also die Veränderungen der inneren und äusseren Lebensbedingungen des Organismus und 2) die Veränderung des dritten Gliedes, also des konstanten Erfolges, oder Zweckes, die Cossmann durch hypnotische Einwirkung für möglich hält. Leider zeigt uns aber Cossmann nicht, wie die von ihm aufgezählten Experimente sich in sein Schema einfügen lassen, was umso nötiger wäre, als eine Reihe der von ihm erwähnten Experimente sehr gut in das kausale Schema passen und nur mit grosser Mühe in seine Formel hineingepasst werden können. So z. B. die Herbstschen Versuche der Einwirkung des Lithiumsalzes auf den Entwicklungsgang gewisser Larven. Erst, wenn Cossmann den Nachweis versucht hätte, dass dieser Entwicklungsgang eben eine Anpassung an die veränderte chemische Umgebung und nicht bloss eine Monstruosität sei, könnte man dem Versuch, dieses Experiment teleologisch zu verwerten und es in die dreigliedrige Formel zu bringen, eine Berechtigung zugestehen, vorausgesetzt natürlich, dass die Cossmannsche Formel selbst richtig sei.

Diesen zweiten Teil seiner Arbeit schliesst Cossmann mit folgender Erklärung: „Zum Schlusse dieses Ueberblickes über die Methoden der Teleologie sei noch folgendes bemerkt. Die teleologische Wissenschaft ist völlig unabhängig von der Frage, ob irgendwo, und irgendwann durchaus dysteleologische Welten existiert haben, so gut wie die ätiologischen Wissenschaften von der Frage unabhängig sind, ob es irgendwo und irgendwann dysätiologische Welten gegeben hat.

„Wenn die unserer Erfahrung gegebene teleologische Naturordnung ein Spezialfall ist, wenn unendlich viele vorhergegangene, gleichzeitige und nachfolgende ‚Fehl-Weltbildungen' existieren, so ist es eine Aufgabe der menschlichen Wissenschaft, die speziellen Ge-

setzmässigkeiten der einen nicht verfehlten Welt, nämlich der unsrigen zu studieren. Diese Aufgabe darf man sogar wohl als eine Hauptaufgabe bezeichnen.“ [1]

Der dritte und letzte Teil des Cossmannschen Buches bietet einen Ausblick über die Zukunft der biologischen Wissenschaften.

Was vor allem in der Biologie Not tut, ist die offene und klare Anerkennung der Unumgänglichkeit der Teleologie und ihre systematische Anwendung auf allen Gebieten der theoretischen, wie praktischen Biologie.

Dabei verlangt Cossmann, die teleologische Betrachtung nicht bloss auf die Zustände des einzelnen Individuums zu beschränken, d. h. das dritte Glied (also den Zweck) eines biologischen Vorgangs nicht bloss in Zuständen des betrachteten Individuums zu suchen, sondern dieses Individuum selbst als Mittelglied zu einem Sukzedens, das der Zustand eines andern Individuums oder Gemeinschaft sein kann, zu betrachten; und er teilt dementsprechend die Probleme der Teleologie in folgende Gruppen ein: I. Onto-Teleologie (die dritten Glieder Zustände des Individuums), II. Phylo-Teleologie (die dritten Glieder Zustände der direkten Nachkommenschaft). III. Sexual-Teleologie (die dritten Glieder Zustände von Angehörigen des Geschlechts derselben Art). IV. Gregi-Teleologie (die dritten Glieder Zustände von Angehörigen einer Gemeinschaft), V. Universell organische Teleologie (die dritten Glieder Zustände anderartiger Organismen).

Das sind die Aufgaben, die Cossmann der künftigen teleologischen Wissenschaft stellt. Sein Buch schliesst er mit der Aufforderung, dass die jüngeren Forscher und alle diejenigen, die die Unzulänglichkeit der herrschenden kausalen Doktrin einsehen, „in empirischen und insbesondere induktiven Einzelforschungen zusammenwirken. Die Gegner aber, meint er, wird dann besser als Streitschriften und besser als der vorliegende Versuch *die Existenz teleologischer Wissenschaften* widerlegen.“

Indem wir nun zu der Prüfung der eben dargelegten Ansichten übergehen, wollen wir von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die jenen Ansichten zugrunde liegen, ganz absehen. Welche Auffassung des Kausalitätsbegriffs die richtige sei, welche Annahmen der wissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde liegen, und

[1] S. 117.
[2] S. 129.

worauf diese Annahmen beruhen, auf diese Fragen können wir hier nicht eingehen. Bloss die Frage, ob die Teleologie in der Form, in der sie Cossmann lehrt, auch zulässig sei, soll uns hier interessieren, und da die ganze Cossmannsche Untersuchung in der Aufstellung seiner teleologischen Formel gipfelt, so wollen wir direkt zu ihrer Betrachtung übergehen.

Es ist nicht schwer zu bemerken, dass seine Formel genau mit jenem Schema zusammenfällt, nach dem wir eine absichtliche Handlung von einer unabsichtlichen unterscheiden.

Wann erkennen wir denn am leichtesten, dass dieser oder jener Erfolg vom Menschen gewollt ist — sein Zweck ist: dann, wenn dieser Erfolg unter verschiedenen Umständen, durch verschiedene Mittel hervorgebracht wird. Denn die Fähigkeit, den einmal gefassten Entschluss je nach den Umständen, durch die oder jene Mittel durchzuführen, ist eine eminent menschliche Eigenschaft, und wir vermuten daher einen gewollten Zweck dort am leichtesten, wo wir einen konstanten Erfolg (Entschluss) unter wechselnden Umständen, durch wechselnde Mittel hervorgebracht sehen. Diese eigenartigen Beziehungen des Zwecks zu den Mitteln und den Umständen finden wir auch in der dreigliedrigen Cossmannschen Formel ausgeprägt. Das Antezedens, das variable a ist nichts anderes als die wechselnden Umstände, das Medium, die variable Organisation sind die wechselnden Mittel, und der konstante Erfolg ist der vom Willen festgehaltene Zweck.

Auch das eigenartige Verhältnis, in dem das Sukzedens zum Medium steht, ist nach Analogie des Verhältnisses des Zweckes zu den Mitteln gebildet. Ebenso wie in der Willenssphäre der Zweck (allerdings als Vorstellung) die Mittel bedingt und zwar verschieden je nach den Umständen, ebenso bedingt auch das Succedens das Medium und zwar auch hier nicht allein, sondern zusammen mit den äusseren Umständen.

Man sieht, die Cossmannsche Formel widerspiegelt ganz genau jene Merkmale und Beziehungen, auf Grund deren wir eine gewollte Handlung von einer unabsichtlichen unterscheiden. Mit diesem Hinweis auf den psychologischen Charakter seiner Formel wollen wir ihm aber nicht den Vorwurf des Anthropomorphismus machen. Denn wir sind mit Cossmann ganz einverstanden, wenn er meint, dass schliesslich alle unsere Vorstellungen mehr oder minder anthropomorphistisch sind. Es muss aber doch gefragt werden: ist jene Formel

denkbar auch ausserhalb der psychologischen Sphäre, oder ist sie mit ihren psychologischen Voraussetzungen so eng verwachsen, dass sie ohne die ersten jeden Sinn und Bedeutung verliert. Und nun müssen wir sagen: sobald man diese Formel von ihrem heimatlichen Boden losreisst, sobald man die einzelnen Glieder als selbständige Wesenheiten betrachtet, zwischen denen ein notwendiger Zusammenhang bestehen soll, so verwickelt man sich in Widersprüche, die dieselbe ganz undenkbar machen.

So nimmt Cossmann einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem variablen Antezedens, dem variablen Medium und konstanten Sukzedens an, wobei er das Medium als eine Funktion des Antezedens und Sukzedens betrachtet. (M = f [A, S.])

Nun ist aber ein notwendiger Zusammenhang nur da möglich, wo mit der Abänderung der unabhängigen Variablen auch die abhängige sich ändert und umgekehrt, wenn die erste konstant bleibt, auch die letzte unverändert bleibt.

Was sehen wir aber in seiner Formel?

Das Medium nimmt verschiedene Werte an trotz der Konstanz des Sukzedens und doch soll es von ihm abhängig sein. Das widerspricht dem Begriff der Abhängigkeit.

Aber noch in einer andern Beziehung scheint uns seine Formel einen Widerspruch zu enthalten. Der konstante Erfolg, der eben die Folge einer bestimmten Organisation und einer bestimmten Umgebung ist, soll doch seinerseits die Organisation bedingen. Die Organisation ist also Ursache und Folge in bezug auf eine und dieselbe Erscheinung. Nun geht nach Cossmann die Ursache der Folge der Zeit nach voraus. Der konstante Erfolg muss also vor der Organisation sein und doch erst nach ihr sein.

Man könnte uns erwidern, der Widerspruch, den wir behaupten, sei doch bloss von uns konstruiert. Denn das Bestimmtsein der Organisation durch den Zweck sei ja gar nicht im kausalen Sinne gemeint. Cossmann behauptet ja ausdrücklich, dass neben kausalen Zusammenhängen noch andere existieren und nimmt eine andere Art Bestimmtwerdens des Zweckes durch die Organisation als der Organisation durch den Zweck an. Wie soll man sich aber das Bestimmtwerden der Organisation durch die Folge anders denken? Cossmann kennt ja keine anderen Verhältnisse als zeitliche. Dementsprechend kann der Unterschied eines kausalen Zusammenhanges nur in der zeitlichen Ordnung, in die sich die Erscheinungen reihen,

gefunden werden. Folgt also in einem kausalen Zusammenhange auf a b, so kann der Unterschied anderer Zusammenhänge nur darin bestehen, dass entweder auf b a folgt, oder dass a und b notwendig coexistieren. Wenn also Cossmann annimmt, dass das dritte Glied zugleich in einem kausalen und teleologischen Zusammenhange zum zweiten steht, und das tut er, so nimmt er eben damit an, dass es in zwei verschiedenen Zeitordnungen ihm gegenübersteht, was den von uns erhobenen Widerspruch involviert.

Diese Widersprüche machen die Cossmannsche Formel ganz unbrauchbar, und wir glauben uns daher zu der Behauptung berechtigt, dass Cossmann sein Ziel, die teleologische Betrachtung in der Biologie klar und unzweideutig zu formulieren, nicht erreicht hat. Sein Hauptfehler scheint uns gerade darin zu liegen, was er für sein Verdienst hält: im Bestreben, die Annahme der Präexistenz des dritten Gliedes in jeder Form, sei es als Vorstellung, als Entelechie, oder Dominante, zu eliminieren. Damit wollen wir nicht sagen, dass jene Annahme auch berechtigt ist, aber nur dann kann man den Widerspruch der Determinatio ante hoc vermeiden.

Wird aber wirklich die Biologie, wie das Cossmann behauptet, zu einem blossen Spiel mit kuriosen Zufälligkeiten degradiert, wenn man keinen teleologischen Zusammenhang zwischen der Funktion und der Organisation annimmt? Uns scheint diese Behauptung unbegründet. Die Notwendigkeit der Organisation kann und muss begriffen werden aus ihren Ursachen. Das behauptet Cossmann selbst. Es kann aber dann ebensowenig die Rede von der Zufälligkeit derselben sein, weil ihre Abhängigkeit von der Funktion nicht erklärt wird, wie von der Zufälligkeit des Einsturzes einer Brücke, weil man diesen Einsturz nicht mit den moralischen Eigenschaften der Passanten in Zusammenhang bringt.

Allerdings ist die Zweckmässigkeit der organischen Wesen eine Tatsache, die bis jetzt noch keine befriedigende Erklärung gefunden hat. Wir glauben aber nicht, dass die Existenz der biologischen Wissenschaften von der oder jener Lösung dieses Problems abhänge.

IV.

In den vorigen Kapiteln glauben wir gezeigt zu haben, dass die teleologische Betrachtung weder in der Form, wie sie bei Cossmann auftritt, noch in der Form der Annahme unbewusst zweckwirkender Dominanten oder Entelechien zulässig ist.

Ist aber überhaupt jede Art teleologischer Betrachtung aus der Biologie zu verbannen?

Wir dürfen nicht vergessen, dass der Mensch, der doch auch das Objekt der Biologie ist, ein nach Zwecken handelndes Wesen ist, dass der Zweck, wenigstens für unsere unmittelbare Auffassung, als Ursache gewisser Veränderungen der Glieder unseres Körpers und durch ihre Vermittlung auch der äusseren Natur erscheint.

Zwar deutet der psychophysische Parallelismns, die Abhängigkeit der physischen Erscheinungen von psychischen und umgekehrt nicht kausal, sondern betrachtet Geistiges und Psychisches als zwei voneinander ganz unabhängige Reihen, die miteinander zwar korrespondieren, aber aufeinander gar nicht wirken können — uns scheint aber, dass diese Annahme nur unter der Voraussetzung einer materialistischen Deutung der Natur einen Sinn hat. Wer auf den Standpunkt der alleinigen Realität der Atome und ihrer Bewegung steht, der kann natürlich die Welt nicht anders als eine geschlossene Kette von Atombewegungen betrachten. Nimmt man aber die Realität des Psychischen an, wie das der Parallelismus tut, so ist nicht einzusehen, warum man die nächstliegende Auffassung einer psychophysischen Wechselwirkung leugnen sollte. Die Vertreter des Dualismus heben mit Recht hervor, dass die Annahme einer psychophysischen Wechselwirkung nicht mehr und nicht minder erklärbar ist, als die mechanische Wirkung eines Körpers auf den anderen.

Wir glauben aber weiter, dass die Annahme einer direkten Wirkung zwischen physischen und psychischen Erscheinungen doch nicht zu einer dualistischen Auffassung der Natur führt, zu der An-

nahme einer geistigen Substanz, die gelegentlich auch in Wechselwirkung mit der materiellen Welt tritt. Mit der Annahme einer substanziellen Seele schafft der Dualismus zwischen dem Physischen und Psychischen eine Kluft, die er später selbst nicht auszufüllen weiss. Statt des in der Erfahrung uns gegebenen Zusammenhanges zwischen bestimmten physikalischen und bestimmten seelischen Erscheinungen substituiert er einen solchen zwischen einer selbständigen transzendenten Seele und dem Körper und schneidet sich für immer die Möglichkeit einer Antwort ab auf die erste und natürlichste Frage, wo denn jener selbständige Faktor sei, der vom Körper Wirkungen empfängt und austeilt.

Es ist aber wohl möglich, das Psychische als solches als einen reellen Geschehensfaktor in der Welt anzunehmen, ohne zugleich genötigt zu sein, zu einer substanziellen Seele Zuflucht zu nehmen.

Der Einwand, dass die Einheit des Bewusstseins auch einen einheitlichen substanziellen Träger zu ihrer Erklärung verlangt, scheint uns jenes alte vom Dualismus selbst nicht anerkannte Argument zur Voraussetzung zu haben, dass Gleiches nur durch Gleiches bewirkt werden kann.

Die Frage, wie aus einer Vielheit materieller oder psychischer Elemente ein einheitliches Bewusstsein entsteht, ist nicht schwieriger als die Frage, wie eine Resultante zweier oder mehreren Kräfte entsteht, oder wie überhaupt eine Veränderung möglich ist.

Der Mechanismus, der, insofern er als geschlossene Weltanschauung und nicht bloss als eine Theorie der Rechenpfennige auftritt, sämtliche Qualitäten leugnet, kann natürlich auch das Geistige nicht anerkennen und betrachtet es einfach als Schein. Dieser Schein setzt aber natürlich ein anderes, von der Materie verschiedenes Subjekt voraus und zwingt so den Materialismus zu seiner eigenen Negation. Nimmt man aber die Realität der Qualitäten an, fasst man die Veränderung nicht bloss als einen Raumwechsel der Atome auf, sondern so, wie sie es uns in der Erfahrung gegeben ist, nämlich als Qualitätswechsel, so lässt sich wie die Scylla des Parallelismus so die Charybdis des Dualismus vermeiden.

Ist also das Seelische in dem von uns beschriebenen Sinne zulässig, so ist damit auch die vorhin von uns gestellte Frage über die Zulässigkeit der teleologischen Betrachtung in der Biologie beantwortet.

Ueberall da, wo wir ein seelisches Leben vermuten können, sind wir auch berechtigt, eine gewisse Zweckmässigkeit der materiellen Welt als Folge von Zweckvorstellungen zu betrachten, wobei es Sache der Einzelforschung ist festzustellen, wie weit wir in der Annahme von Seelenleben zu gehen berechtigt sind.

Diese Art teleologischer Betrachtung lässt sich noch in der Weise ausdehnen, dass zur Erklärung gewisser biologischer Erscheinungen hypothetische Lebewesen, die mit geistigen Eigenschaften ausgestattet sind, angenommen werden. Diese Wesen dürfen aber nicht als immaterielle Substanzen, als körperlose Geister in der Welt herumspuken und damit sich der für die positive Wissenschaft unentrinnbaren Frage, wo sie denn seien, entziehen.

Aus dem Gesagten folgt aber durchaus nicht, dass überall, wo wir eine zweckmässige Einrichtung treffen, wir auch auf eine Handlung nach Zweckvorstellung zu schliessen genötigt sind.

Ordnung und Harmonie, die uns überhaupt auf den Gedanken der Zweckmässigkeit bringen, dürfen nicht bloss als Folgen bewusster Zwecktätigkeit aufgefasst werden, vielmehr setzt jede bewusste Tätigkeit diese Begriffe voraus. Dass Zweckmässiges nicht bloss Folge bewusster Zwecksetzung ist, das anerkennen auch Reinke und Driesch, indem sie ihre Dominanten, beziehungsweise Entelechien als unbewusstätig annehmen. Wir glauben aber, dass, wie es unnötig ist, die bewusste Geistestätigkeit auf substanzielle Seelen zu beziehen, es ebenso unnötig ist, die Ursachen der Ordnung und Harmonie, die wir in der Welt vorfinden, zu selbständigen Wesen zu hypostasieren.

Die teleologische Betrachtung wird ferner in der Biologie in der Weise geübt, dass die Bestandteile des Organismus als mittelbar oder unmittelbar, dem Zweck der Erhaltung des Lebens dienend, betrachtet werden.

Was diese Art teleologischer Betrachtung betrifft, so ist es klar, dass, solange wir die Bedingungen nicht kennen, die dazu führten, dass der Organismus sich so gestaltet hat, wie er es ist, die Voraussetzung, dass sämtliche Bestandteile desselben doch irgendwie zu Erhaltung des Lebens dienen *müssen*, nur einen *heuristischen* Wert haben kann, wie nützlich auch diese Voraussetzung sich erwiesen hat und noch jetzt erweist. Diese Annahme ist keine absolute Notwendigkeit, ohne welche die Biologie als Wissenschaft nicht bestehen kann, wie das Cossmann behauptet und die Tatsache der

dysteleologischen Erscheinungen im Organismus warnt deutlich genug gegen die Erhebung dieser Annahme zu einer notwendigen Voraussetzung.

Der Umstand aber, dass die Biologie überhaupt die Erscheinungen des Lebens teleologisch beurteilt, ist natürlich kein Beweis für die Notwendigkeit der Annahme der objektiven Gültigkeit jener Voraussetzung. Die subjektiv-teleologische Betrachtung aber ist in allen Wissenschaften zulässig und wird, wie das Wundt in seiner Logik hervorhebt, auch in allen geübt.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXIX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Zur

Philosophie des Bewussten

Prolegomena:

Der Aufbau der realen und idealen Welt und die allgemeine Struktur des objektiven Erkennens.

Von

Dr. M. B. Kupperberg.

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1909

Digitized

Herrn Prof. Dr. C. Grünberg,

meinem ersten national-ökonomischen Universitätslehrer in Wien,

in Verehrung zugeeignet.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist ein Teil eines systematischen Werkes, an dem der Verfasser seit mehreren Jahren arbeitet. Wegen der Schwierigkeiten des Unternehmens und der Probleme bittet der Verfasser den philosophischen Leser um mitdenkendes Verhalten. Der Zeitpunkt der Vollendung der ganzen Arbeit wird von äusseren Umständen abhängen.

Der Verfasser gedenkt in Hochachtung der Förderung und des tätigen Interesses, die Herr Prof. Dr. L. Stein in Bern ihm zuteil werden liess, und er ergreift diese Gelegenheit, um seinen innigsten Dank dafür zum ehrenden Ausdruck zu bringen.

Berlin-Schmargendorf, im Mai 1909.

Inhalt.

	Seite
I. Die Welt der Natur- und Geisteswissenschaften, die Metaphysik und die Reform des philosophischen Bewusstseins . . .	1
II. Die Betätigungsbedingungen der Philosophie. Das Problem und der Begriff des Erkennens	21
III. Die Beschaffenheit des Erfahrungsstoffes und der Phänomenalitätsgedanke	24
IV. Die Funktion und die synolone Struktur des Erkennens und der Anschauungswelt. Der Substanzgedanke	30
V. Die Gliederung und der Aufbau der soziallogischen Bewusstseinswelt und die spekulative Philosophie	37
VI. Die bisherige Erkenntniskritik und die Metaphysik	45
VII. Die Betätigungsweise der formalen und der psychologistischen Logik. Der syllogistische Erkenntnisbegriff und die Metaphysik	48
VIII. Der epistemologische Begriff, die Funktionsannahmen und die Realitätsanschauung	60
IX. Die Seinsbewusstheit und die Kategorie des Seins. Die Möglichkeit der Philosophie	66

I. Die Welt der Natur- und Geisteswissenschaften, die Metaphysik und die Reform des philosophischen Bewusstseins.

Dasjenige, was sich im geschichtlichen Prozess der Entfaltung und Seinsrealisierung der Menschheit dem Bewusstsein gegenüber objektiviert hat, in anschaulicher Erscheinungsmannigfaltigkeit gegenständlich gegeben ist und zum Objekte des Erkennens und künstlerischen Gestaltens werden kann, ist eine Erkenntnisrealität. Die einheitliche Gesamtheit dieser Realitäten als das System der gegebenen realen und idealen Gegenstände der Wissenschaften und Künste bildet die menschheitliche Erkenntnis- und Seinswelt.

Diese Welt ist durch den Akt der sinnlichen Wahrnehmung nicht gegeben und ist nicht die „unmittelbar gegebene" Wirklichkeit. Bezöge sich der Inhalt des menschlichen Weltbewusstseins auf die unmittelbar den Sinnen sich darbietenden räumlichen, konstant und selbständig scheinenden Dinge und beschränkte sich das Bewusstsein auf dieses primäre, „natürliche Weltbild", so wäre das Sein und Leben der Menschen einem erstarrten, ewig unveränderlichen Alltag gleich. Dem widerspricht aber die erkennende und schaffende Tätigkeit der Menschheit, das Faktum, das Denken und der Aufbau der Wissenschaften und Künste.

Die geschichtliche Gesamterfahrung lehrt, dass die Welt des Wissens, Erkennens und Erlebens dem Gehalte und Umfange nach im gegenständlichen Werden und Entstehen begriffen ist. Die tätigen empirischen Wissenschaften erweitern ihren Horizont, entfalten sie erkennend im Bewusstsein der Menschheit und bereichern im Fortschritt der Wirklichkeitserkenntnis das inhaltliche Weltdenken. Im geschichtlichen Kulturprozess der Entwicklung, inneren Umbildung, Vervielfältigung und Realisierung des Lebens der Menschheit vollzog und vollzieht sich die Bewusstmachung des Spontanen, die Objektivierung und Vergegenständlichung des Unbewussten, die Differenzierung des subjektiven und objektiven Seins in besondere Gegenstände des erkennenden Denkens und künstlerischen Darstellens.

Die Totalität der erkenntnisgegenständlich gegliederten und umformten Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Daseins-, Erscheinungs- und Beziehungsformen ist gegeben und vorfindbar im anschaulichen Weltdenken und in den Erzeugnissen der Wissenschaften und Künste. In diesen stellen sich ideell die Vergangenheit und Gegenwart, das innere Geistesleben der Menschheit und die erkannten Beschaffenheiten und Zusammenhänge der Natur, also die erlebte, bewusste und gewusste Welt in ihrer subjektiven und objektiven Sphäre dar. Mit der jeweiligen Realisierung des erworbenen Wissens, mit der Objektivierung der subjektiven Seinsinhalte, der geistigen Erlebnisse und Werte, der Lebensinteressen- und sozialgeistigen Beziehungen, mit der bildlichen Konkretisierung der einheitlichen Wertideale im Verlauf der Geschichte durch das umformende wissenschaftliche Erkennen, künstlerische Bilden, durch die spontane Lebenstätigkeit, die gesetzgeberische und religiöse Selbstgestaltung erzeugt sich die tätige Menschheit im äusseren Bilde und ihre Existenz wird zur objektiven Wirklichkeit.

Die Geschichte findet die äusseren Reste des menschlichen Daseins, sie findet aber nicht unmittelbar ihren einstigen Geist, ihren einheitlichen Mittel- und Sammelpunkt; sie hat Mühe, das verstorbene Leben im Erleben zu begreifen. Die Philosophie, die von der erkenntnisgegenständlich umformten Bewusstseinswelt der Wissenschaften und Künste, d. h. von der menschheitlichen Kulturbewusstseinswelt auszugehen hat, macht das gegenständliche Werden, den Aufbau im Bewusstsein, das Erkennen und die Objektivierung derselben zum Problem und sie hat Antwort darauf zu geben, wie dieser Entfaltungs-, Differenzierungs-, Erkenntnis- und Realisierungsprozess möglich ist und worin der innere und äussere geistige Sammelpunkt der tätigen und im Tätigsein sich objektiv setzenden Menschheit besteht. Der erste Begriff, den die Philosophie im Bewusstwerden ihres Ausgangspunktes und ihrer Bestimmung zu entwickeln hat, fasst die gegebenen empirischen, realen und idealen Gegenstände des wissenschaftlichen Erkennens, Erlebens und künstlerischen Darstellens zur Einheit der bewussten menschheitlichen Erkenntnis- und Seinswelt zusammen. Diese Welt ist das geschichtliche Produkt der spontanen Selbstobjektivierung und der erkennenden und schaffenden Tätigkeit der Menschheit, sie bekundet sich im differenzierten Zustand der Wissenschaften und Künste, und das Faktum der letzteren ist das Kriterium ihres Geworden- und objektiven Gegebenseins. Im er-

kennenden und erlebenden Bewusstsein und in den Werken der Wissenschaften und Künste stellt sich jeweilig die sich selbst und die objektive Welt wissende und anschauende Menschheit dar. Daher sind empirisch-wissenschaftliches Weltdenken, universales Wirklichkeitsbewusstsein und Menschheit korrelate Entwicklungsstadien des menschlich bewussten Weltseins.

Auf schwanken Boden aufgebaut, aus unbeständigen Quellen schöpfend, wie es die auseinandergehenden Systembildungen aufweisen, war die metaphysische Philosophie öfteren Erschütterungen ausgesetzt. Wie aus dem Haupte Jupiter Minervas, so entsprangen die vieldeutigen Erkenntnisse aus der unkontrollierbaren Erfahrung der Metaphysik, und man ward und wird von deren Entstehung überrascht, wie vom Erdbeben, dessen unberechenbare Geburt im Dunkel des innerirdischen Geschehens verborgen erscheint. Die Metaphysik war sich der Möglichkeit ihrer eigenen Denkbegriffe, der Motive und stofflichen Elemente ihres Wirkens stets unbewusst, und ihre Welt und ihr Erkenntnisinteresse gingen mit denjenigen der Wissenschaften und Künste auseinander. Die inhaltlich verschiedenen und historisch wechselnden Ausgangspunkte, das Verfahren und das unbewusste katastrophale Wirken des metaphysischen Weltdenkens hemmten das Hervortreten der reinen Idee und der Aufgaben der Philosophie.

Während die Wissenschaften im vereinten Wirken den Erfahrungsbereich erweiternd, die Wirklichkeit in ihren Beschaffenheiten, Aeusserungsformen und Zusammenhängen erkennend, die Welt in den Besitz des Geistes bringen, im Bewusstsein der Menschheit entfalten und äusserlich umgestalten, vermochte die metaphysische Philosophie weder an diesem schöpferischen Gesamtwirken teilzunehmen, noch dessen Möglichkeit und einheitlichen Zweck zum Bewusstsein zu erheben. Wie in den ersten Tagen ihrer Geburt, so setzte sie sich auch in der Folge über die Inhalte der mit der geschichtlichen Entwicklung und durch die erkennende und schaffende Tätigkeit der Menschheit entstehenden und sich erweiternden Welt des Bewusstseins hinweg und sie postulierte und suchte das transzendente, unobjektivierte Wesen eines ausserhalb des Bewusstseins gedachten Seins gedanklich zu ergründen. Ohne die Totalität, den inhaltlichen Begriff der menschheitlichen Erkenntnis- und Seinswelt in der Anschauung zu realisieren, erzeugte die Philosophie aus verschwiegenen oder ihr unbewussten

Quellen scheinbar zusammenfassende Weltanschauungen, die keinen gemeinsamen Boden aufweisen. Oft ergriff sie bald dies, bald jenes Weltfragment aus dem einen oder andern Erkenntnis- und Erlebnisgebiet und deutete gewaltsam und blendend universalisierend in dessen Sinne die gesamte vielfältige Welt um. Als aber die vergewaltigten Wissenschaften sich ihrer von der Philosophie in geheime Weltwesen umgewandelten Objekte annahmen, diese der freischwebenden Spekulation entrissen und als Erscheinungen erkannten und darstellten, vermochte die Philosophie ihre Existenz nicht zu behaupten und fiel zu Boden. Der Positivismus und Naturalismus der Gegenwart haben, wie immer, den philosophischen Geist gefesselt, das Sein und die Erfahrung der idealen Einheiten und formenden Prinzipien beraubt. Auf der Suche nach dem reinen empirischen Rohstoff wurde der Positivismus vom Stoff überwältigt, und er hat die Not der eigenen Passivität zur Enthaltsamkeitstugend der Philosophie überhaupt erhoben.

Der psychologistische Phänomenalismus oder subjektivistische Idealismus trat mit dem Vorhaben in die Welt, das wissenschaftliche Erkennen zu klären und der Metaphysik den vermeintlichen Boden zu entziehen. Zu diesem Behufe löste er gedanklich die Aussen- und Innenwelt, das Bewusstsein, das Denken, das Subjekt, das Ich, die Persönlichkeit und alle Werteinheiten in ein uferloses, relativistisches Meer von substratlosen Empfindungen und Gehirnschwingungen auf. Die relativistischen Wellen dieses Meeres verwischten alle merklichen Zugänge zu der fortbestehenden Welt der Dinge, Erkenntnisgegenstände, Zusammenhänge, einheitlicher Anschauungs- und Denkobjekte und der Kulturgebilde des unmittelbaren und historischen Seins und Wirkens der Menschheit, die jene psychologistischen Phänomenalisten ursprünglich kannten und mit denen sie praktisch fortwährend verkehren. Nach langem analytischem Tauchen hielten sie am einzig unaufgelösten Punkte der sprachlosen Empfindung an, verlangten aber vergebens nach Auskunft. Statt das Vorhaben positiv auszuführen, statt die wirksamen Prinzipien festzustellen, nach denen das Gegebene durch die Aktivität des wirklichen Erkennens und Schaffens der Wissenschaften und Künste zu einer Welt einheitlicher Zusammenhänge, architektonischer Gebilde geformt und realisiert wird, haben es diese Kritiker mit den passiven und ziellosen Bewegungen sich selbst genügender Vorstellungskomplexe zu tun, zergliedern die letzteren in Empfindungsatome, aus

deren Bewegungen analog den Erklärungen der mechanischatomistischen Theorie Komplexverbindungen ohne Zutun des Denkens und jeglicher bildender Kräfte entstehen sollen, um von neuem wegen der „Verschuldung zufälliger Entstehung“ in das Anaximandersche Nichts-„Apeiron“ zu verschwinden. Und so stehen denn die psychologistischen Phänomenalisten und Atomisten nach getaner analytischer Arbeit abseits der wahren Geistesprobleme und hilflos vor den angeblich „unmittelbar“ vorgefundenen „letzten Empfindungselementen“, in die aufgelöst die empirische Welt dargeboten wird, und können die Tatsachen des schöpferischen Erkennens der Wissenschaften, in deren Dienst sie ursprünglich getreten waren, nicht begreiflich machen.

Diese Denkrichtungen und die geschichtlichen Erscheinungen des metaphysischen Weltdenkens wurzeln jedoch tief im Wesen, in den Entwicklungs- und Seinsbedingungen der Menschheit. Für sich betrachtet, sind sie Aeusserungen der Bodenschwankungen des philosophischen Bewusstseins und seiner wechselnden Beziehungen zu den Inhalten und zum Ganzen der Welt.

Der Kampf einer neu anbrechenden geschichtlichen Kulturepoche gegen die alte geistige und soziale Verfassung des menschlichen Lebens war es, der einst die Erkenntnistheorie ins Leben rief, die auch mit relativem Erfolg im Dienste der Befreiung und des Fortschritts stand und sich durch ihre positiven Resultate *de facto* als neue Geisteswissenschaft einführte. Im Rahmen und über den Rahmen der früheren allgemeinen Lebensordnung regten und entwickelten sich Keime eines neuen Kultursystems. Doch waren die neuen Lebensinhalte noch nicht im wirklichen Leben ausgetragen, nicht realisiert, und weil erst im Werden begriffen, also noch nicht objektiv gegeben, so konnten sie auch nicht in ihrem Gesamtwesen erfasst und gestaltet werden. Die Natur aber fing an, vor und durch die menschliche Erkenntnis sich aufzutun, zu erweitern und sich in die Gegenstände des wissenschaftlichen Erkennens zu gliedern. Da an dieser Erkenntnisarbeit die Naturwissenschaften waren, so lehnte sich der neue, sich selbst nicht auswirken und behaupten könnende geschichtliche Kulturgeist an ihre Kraft an. Im Grunde von den allgemeinen Kulturmotiven der menschheitlichen Seinsentwicklung beseelt, zur Betätigung angeregt, aber unter dem wirksamen Einfluss und der Macht des schon in die Erscheinung getretenen naturwissenschaftlichen Bewusstseins stehend, wandte sich

die Erkenntnistheorie an das letztere, um seine Funktionsprinzipien festzustellen, und sein Erfahrungsfeld den Denkoperationen der metaphysischen Philosophie zu entziehen. Die Philosophie und die Religion glaubten und behaupteten in ihrer rechtfertigenden Fundamentierung, an die Natur, als das ungeteilte Gesamtobjekt der Naturwissenschaften, sich anzulehnen, von ihr auszugehen, um das wahre Sein zu begründen, ergründen oder zu erschliessen. Während sie in der Tat, ohne es zu wissen, in der Sprache und im Sinne des menschheitlichen Selbstseins und Lebens von der Naturwirklichkeit sprachen, von ihrem Gegebensein erst sprechen konnten. Die Philosophie strebte danach, die treibenden, geheimen Kräfte der Welt zu erfassen, während sie selbst von ihr unbekannten Mächten jeweilig in Funktion gebracht ward. Das philosophische Bewusstsein haftete gegenständlich und methodologisch an der naturwissenschaftlichen Hemisphäre der Welt, schöpfte aber nicht aus ihr die Inhalte seines Weltdenkens. Die neuentstandene Erkenntnistheorie trat mit dem Anspruch auf, die allgemeine Wissenschaftslehre zu sein, und in dieser Wirkungsweise als *die* Philosophie zu gelten. Allein ihr bewusster Betätigungsboden, den sie der Metaphysik entzogen zu haben glaubte, hat sich dem Umfange nach nicht geändert, nur hat er die noëtische Form angenommen. Die Erkenntnistheorie beschränkte sich auf die naturwissenschaftliche Bewusstseinssphäre, vermochte ihren Horizont nicht zu erweitern und blieb abseits der geisteswissenschaftlichen Erfahrungswelt stehen.

Selbst Geisteswissenschaft unterliegt, vorwegnehmend sei es gesagt, die Weiterentwicklung der Erkenntnistheorie den allgemeinen Entwicklungs- und Erkenntnisbedingungen der Geisteswissenschaften überhaupt, deren Objekte als geisteswissenschaftliche nicht äusserlich gegeben, nicht erzeugt werden können, sondern von und mit der spontanen geschichtlichen Entwicklung, inneren und äusseren Umbildungen des menschheitlichen Selbstseins aufgegeben und bewusst werden. Diesen Prozess in seiner Abwicklung begleiten die Geisteswissenschaften und ihn erlebend gewinnen sie die Gegenstände für ihre Erkenntnis- und Gestaltungsbetätigung. Die sinnliche Objektivität der naturwissenschaftlichen Erkenntnisrealitäten wohnt diesen nicht bei. Geisteswissenschaftlich erkennen oder die geisteswissenschaftlichen Gegenstände recepieren, ihr Gegebensein in der Anschauung realisieren, heisst sie erleben, sich ihrer bewusst werden. Dem Wirken und der Stoffquelle nach sind die Geistes-

wissenschaften Erlebniswissenschaften. Sie reflektieren in ihrer Gesamtheit die innere Seite des Werdens und des äusseren objektiven Seins der Menschheit. Daher manifestieren sich im Bereiche der geisteswissenschaftlichen Erfahrungswelt die geschichtlichen Erlebnisse, die mannigfaltigen inneren Daseinsinhalte, die geistigen und Lebenskonflikte des subjektiven Selbstseins der Menschheit in seinem gegenständlichen Bewusstwerden, seiner Differenzierung und Vervielfältigung, auf seinen organischen Ent- und Abwicklungsstadien, die diese subjektive Wirklichkeit auf ihrem immanenten Wege zur äusseren Objektivation und einheitlicher Ausgestaltung geschichtlich durchläuft und die sich jeweilig in Sprache, in Kunstwerken und Stilen, in geisteswissenschaftlichen Begriffen, in Formen der äusseren sozialen Lebens- und Kulturgestaltung, in Religion verkörpert. Die Subjektivität des menschheitlichen Selbstseins in sich tragend, beseelen die Geisteswissenschaften ihre Objekte, indem sie sie erkennen, und erkennen, indem sie sie beseelen, sowie umgekehrt die Naturwissenschaften ihre Objekte zum Zwecke der Erkenntnis entseelen müssen. Während ferner die Naturwirklichkeit sich im Bewusstsein in besondere Erkenntnisgebiete gliedert, ist es das inhaltliche subjektive Seinsbewusstsein der Menschheit, das sich unter besonderen soziallogischen Bedingungen auseinanderlegt und in die Gegenstände der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis differenziert, die ihrerseits besonderen Bedingungen des realen Geltens und Anerkennens unterliegen. Auch im System des äusseren Aufbaues und Zusammenhanges der Geisteswissenschaften gibt sich die innere wesenhafte Verfassung der Menschheit kund, die nach konformer äusserer Gestalt sucht, vom subjektiven zum konformen objektiven Sein strebt. So sehr aber die Geisteswissenschaften, von andern Besonderheiten an dieser Stelle nicht zu reden, ihren methodologischen Umformungen, ihren gegenständlichen Inhalten und Aufgaben nach untereinander und von den Naturwissenschaften verschieden sind, so beziehen sie sich doch sämtlich auf *eine* Realität, werden von der gleichen Realität getragen und sie tragen die letztere in verschiedenen Erkenntnis- und Darstellungsformen geschichtlich aus. Diese gemeinsame Realität ist, wie alles erkanntwerdende Seiende, phänomenaler Natur, allein deren Entwicklung vollzieht sich in organisch aufeinanderfolgenden Phasen und vollendet sich in geschichtlichen Epochen, entfaltet sich immer neu und im wachsenden reichern

Umfang. Die Geisteswissenschaften, die sich ihrer bewusst werden, von ihr Kunde geben, erkennen, gestalten und entlassen sie für folgende Zeiten und Geschlechter in der Form, in der sie sich jeweilig den Epochen, Entwicklungszuständen gemäss im erlebenden und erkennenden Bewusstsein erkenntnis- und kunstgegenständlich darstellt. Daher ist es zu beobachten, und die Philosophie wird den einheitlichen und gesetzmässigen Grund davon festzustellen haben, dass der geschichtlichen Entwicklung einer jeden Geisteswissenschaft, ihrem erkennenden Verhalten, ihren Ergebnissen, ihrer Formungsweise, ihren Postulaten, ihrer materialistischen, positivistischen, idealistischen u. s. w. Denkrichtung, ihrem Aufschwung und Stillstand Analoges in den übrigen Geisteswissenschaften, die Metaphysik und die Erkenntnistheorie inbegriffen, korrespondiert, und dass jede Geisteswissenschaft, für sich betrachtet, in ihren geschichtlichen Wandlungen die Stammesgeschichte, die Metamorphose der allen Geisteswissenschaften gemeinsamen Entwicklungsrealität wiederholt. Denn die Geisteswissenschaften bilden unter sich eine besondere innere Einheit. Ihrer wirklichen Natur nach Erlebniswissenschaften, sind sie ihrer Entwicklung, Funktion, ihren Gegenständen, wie auch dem letzten, permanenten, alle durchziehenden, aber verborgen wirksamen, Lebensmotive nach und in ihrer Gesamtheit genommen, die jeweilige epochale Selbsterkenntnis des sich entwickelnden und vervielfältigenden menschheitlichen Selbst, soweit es epochal in die Erscheinung tritt, phaseologisch erlebt und im Erleben erkenntnisgegenständlich wird. So wirken die Geisteswissenschaften und sie tragen in ihrem Bewusstsein die *subjektiven geschichtlichen Lebensinhalte des menschheitlichen Selbst*. Allein der immanente Endzweck der tätigen Menschheit ist die konforme äussere Realisation, *die objektive und einheitliche Darstellung ihres erlebten Selbst und der erkannten Welt*.

Weil dem so ist und weil u. a. die Geisteswissenschaften in der Regel am intensivsten tätig sind, neuen Stoff empfangen, zur Bewältigung desselben neue Geisteswissenschaften entstehen nur in den Zeiten, wo das menschheitliche Selbst mit neuen Inhalten aus einer in die andere Entwicklungsepoche, von einer exzentrisch gewordenen zur andern noch nicht einheitlich ausgetragenen und objektiv verwirklichten Seinsform übergeht, so waren es von jeher die Geisteswissenschaften, schon in ihrem embrionalen Zustand, die in den Uebergangsepochen das eigentliche Seinsproblem in ihrem Schosse trugen,

es aber metabasisch auf ein ihnen nicht gegebenes Erkenntnisgebiet übertrugen und um dessen vermeintlicher Lösung sie sich gegenseitig bekämpften. Eine jede erkenntnisschwangere Geisteswissenschaft entwertete, vernichtete in ihrem kurzsichtigen Eifer die getane Arbeit, die Erkenntnisbetätigung der anderen und verwirrte das Zusammenwirken aller. So ist es auch heute im nachteiligen Unterschied von den Naturwissenschaften mit der Erkenntnisarbeit und Arbeitsteilung auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften bestellt. Weil die Geisteswissenschaften von den inneren geschichtlichen Umbildungen des menschheitlichen Subjektes, von den Lebenskonflikten zwischen seinem subjektiven und objektiven Sein leben und nur auf das erstere, d. i. das subjektive Werden und Sein angewiesen und bezogen sind, so waren sie bezw. die jeweilige phaseologisch-subjektive geisteswissenschaftliche Erfahrung im Grunde derjenige geheime Quell, aus dem die „metaphysischen" Welterklärungen, ohne sich dessen entsinnen zu können, ihr „Uebersinnliches" schöpften, der geheim auch in den Naturphilosophemen wirkte und der die einzelnen Naturwissenschaften, die mitunter in Berührung mit einer herrschenden Geisteswissenschaft kamen, auch in Berührung mit dem metaphysisch „Uebersinnlichen" brachte. Bald war es die Ethik, die Psychologie, die Logik, bald eine oder die andere Gesellschaftswissenschaft, die sich jeweilig zum Mittelpunkt des Lebens und der Erkenntnis machte und in philosophischer Verklärung und „methaphysischer" Begriffsumhüllung als Universalwissenschaft und mit dem Anspruch auf alleinige Geltung und Weltanschauungsbefriedigung auftrat. Im Eigendünkel der philosophischen Macht und der falschen Universalität der Problemlösung greift aber eine jede auftauchende Geisteswissenschaft in das Gebiet der Naturwissenschaften ein. Von den veränderlichen Lösungen des Seinsproblems, die nach dem Ausgeführten den erlebten geschichtlichen Phasen jenes Lebensgegensatzes und dem jeweiligen epochalen Lebensbewusstsein von rein innerlichen, subjektiv vertieften und geahnten oder objektiv geformten Zustand der menschheitlichen Entwicklungsrealität konform waren, hing jeweilig das Schicksal der Naturwirklichkeit ab. Wenn eine der Naturwissenschaften, heimlich vom Zeitgeiste geführt und verführt, an das transzendente „Uebersinnliche" herangekommen zu sein glaubte, das innere Wesen desselben zu deuten begann und es zum Ausgangspunkte einer allgemeinen Weltanschauung machte, so waren es nicht die immanenten

empirischen Daten ihres Betätigungsgebietes, sondern die Erfahrungsinhalte einer ihr nicht gegebenen Welthemisphäre, die den Gehalt einer solchen Anschauung bildeten. Vermeinte aber umgekehrt eine der herrschenden Geisteswissenschaften das Problem des Seins universal gelöst zu haben, so deutete sie irreführend die ihr nicht gegebene Naturwirklichkeit im Sinne der jeweilig erlebten inneren geschichtlichen Zustandsphasen des menschheitlichen Selbstseins um. So war denn die Natur in ihrer Realität bald bejaht, bald verneint, bald beseelt, vergöttert in den Himmel gehoben oder materialisiert und zum zweck- und sinnlosen Dasein degradiert und bald dem subjektiven Geiste vorangestellt oder ihm gegenüber entwertet und illusorisch gemacht. Und so gesellte sich denn zum philosophisch sublimierten Kampfe der Geisteswissenschaften untereinander auch der Krieg mit den Naturwissenschaften, zum allgemeinen Schaden der Kultur schöpferischer Erkenntnisbetätigung. Die besondere Erfahrungswelt der Geisteswissenschaften, die Erlebnisquellen, die besonderen Erkenntnismotive und die Lebensweise des erkennenden Geistes dieser Wissenschaften waren unbekannt, weil nicht äusserlich, „unmittelbar" gegeben und nicht alltäglich innerlich gegenwärtig; und das philosophische Weltdenken, von ihnen stets bewegt, gab selbsttäuschend vor, sich in den Grenzen der naturwissenschaftlichen Hemisphäre der Welt zu bewegen, vom Sein und Wesen der naturwissenschaftlichen Welt zu handeln, während es in der Tat von derselben stets unbewusst im Sinne der phaseologisch erlebten Existenzzustände des menschlichen soziallogischen Subjektes und Trägers der gesamten Bewusstseinswelt sprachen. Daher hatte es bis jetzt scheinen können, dass die Naturwissenschaften, der naturwissenschaftliche Verstand, die Metaphysik „notwendig" erzeugen, während in der Tat es die geisteswissenschaftliche Erfahrungswelt war, die das Sein der Metaphysik möglich machte. Der subjektive Geist dieser Welt war es, der sich selbst seiner naturgemässen Seinsinhalte verhängnisvoll entledigte, weil er sie nicht austragen konnte, und hinterher in der abstrakten Gestalt der Metaphysik unsichtbar um die Naturwissenschaften herum mit der Sehnsucht nach dem objektiven Sein kreiste, nach den verlorenen Inhalten suchend.

Die nun in ihrem Bewusstwerden fortschreitende Philosophie entdeckt im Bewusstsein der Geisteswissenschaften und hinter dem bisherigen philosophischen Bewusstsein die zweite unbegriffene Hemisphäre der Welt, in der sie selbst mit der Frage nach dem Sein ur-

sprünglich geboren war, und sie dokumentiert den Beginn ihrer Tätigkeit, indem sie im bewussten Anschluss an die empirischen Inhalte der differenzierten, tätigen Wissenschaften und Künste zunächst den Begriff der Gesamtwelt des menschheitlichen Kulturbewusstseins, den inhaltlichen Weltbegriff zum Bewusstsein erhebt, von dem sie auszugehen hat, um ihrer Bestimmung gerecht zu werden, ihre neuen Aufgaben lösen zu können.

Die Erkenntnistheorie, die nach vollzogener kritischer Arbeit, dem noëtischen Denkstoff und dem grundlegenden materialen Ausgangspunkt nach in der Hauptsache in den Grenzen des naturwissenschaftlichen Bewusstseinsgebietes stehen geblieben war, begegnete in der Folgezeit dem sentimentalen psychologisierenden Phänomenalismus oder der wegen ihrer Betätigungsart vielmehr so zu nennenden subjektivistischen Vorstellungsphilosophie der Gegenwart und nahm auch selbst diese erkenntnistheoretische Gestalt an. Am früheren Anspruch, als allgemeine Wissenschaftslehre zu gelten und zu wirken, festhaltend, wandte sich die Erkenntnistheorie dem Streite der Geisteswissenschaften mit den Naturwissenschaften zu. Dies jedoch mehr aus traditioneller Opposition gegen die missverstandene Metaphysik, als von einer neuen und bereichernden Einsicht in das sachliche Wesen der Erkenntnis geleitet. Sie verwischte in der Tat die fundamentalsten Unterschiede der Haupterkenntnisgebiete und zwang beide in den engen, entwicklungsfeindlichen Begriff der unterschiedslosen „unmittelbaren empirischen Wirklichkeit", dem aber die fortschreitende Entwicklung der Welt der Wissenschaften im allgemeinen, die wirkliche Entstehungsweise der Gegenstände und die Erkenntnisart der Geisteswissenschaften im besondern offenkundig widersprechen und dessen spekulative und rein intellektualistische Geburt diese Tatsache deutlich vor Augen führen. Dieser monistische Begriff besitzt den unphilosophischen Vorzug und die philosophischen Nachteile des traditionellen Monismus. Dem wirklichen Denk- und Erlebnisinhalte nach weltfragmentarisch, vernichtete stets der Monismus in allen seinen scheinbar zusammenfassenden Formen die Totalität, die gegenständliche Fülle und inhaltliche Mannigfaltigkeit der Bewusstseinswelt der Wissenschaften und Künste, indem er jeweilig spekulativerweise eine einzelne Erkenntnis- oder Erlebnisrealität zum substantiellen Wesen erhob und über die Welt ausbreitete. Man erkennt an jener erkenntnistheoretisch-monistischen Tat das spekulative und

intellektualistische Verfahren der Erkenntnistheorie der Gegenwart, die ungeachtet des Anspruchs, *die* Philosophie der Erfahrung zu repräsentieren, die Erfahrungswelt, die besonderen Erkenntnisrealitäten der Geisteswissenschaften und die erkannt- und erlebtwerdende Gesamtwirklichkeit in der Anschauung nicht realisiert. Ueberdies erweist sich die „unmittelbare Wirklichkeit", von der die Empfindungsphilosophie handelt, beim Lichte des wahren Wirklichkeitssinnes besehen, als ein passives, mechanisches Vorstellungsspiel ohne Halt und Richtung, ohne Wirklichkeitsursprung und Realitätswert, im besten Falle als aus den Elementen mathematisch-naturwissenschaftlicher Erfahrung bestehend mit einem koordinierten unbedeutenden psychophysischen Anhängsel von Wille und Gefühlen. Wohl kann sich die „unmittelbare Wirklichkeit", wie oben gesagt, mit dem unmittelbar gegebenen, aber unveränderlichen Erscheinungskreis und mit dem Weltbild des alltäglichen populären Bewusstseins decken, nicht aber mit der erkannten, im Bewusstsein der Wissenschaften und Künste, der Geschichte sich darstellenden Welt, nicht mit den gewesenen und miterlebtwerdenden Lebensinhalten der geschichtlichen Menschheit.

Dies war wesentlich die Weiterentwicklung der Erkenntnistheorie im prinzipiellen Vergleich mit ihrer einstigen Problemstellung und Funktion und den ungelösten Aufgaben der Gegenwart: sie erschöpfte sich im erfolglosen Kampf mit den missverstandenen „übersinnlichen" Weltanschauungen der metaphysischen Philosophie und sie ging dabei in falschgelenkter Fürsorge um die Erfahrung über die Inhalte des wissenschaftlichen Kulturbewusstseins hinweg zur unmittelbaren Anschauungswelt des gewöhnlichen Bewusstseins mit seinem „unmittelbar Gegebenen" zurück, an dessen Entdeckung sie sich gar nicht genug tun kann, es aber auch dabei heterogen umdeutet und unnatürlich interpretiert, indem sie es in halt- und leblose Vorstellungen und Empfindungen auflöst. In dieser aufgelösten und gestaltlosen Form und ebenso unmittelbar soll nach der universalisierenden Auffassung der neueren „rein empirischen" Erkenntnistheorie auch das Gesamtsein der Menschheit gegeben sein. So spricht u. a. in ihren Ergebnissen und widerspricht sich durch diese eine subjektivistische Erkenntnislehre, die sich vorgenommen hat, pragmatistisch den Resultaten nach, evolutionistisch dem Gedanken nach, Wissenschaft, Wirklichkeit und Entwicklung der Aufgabe nach und empirisch der Methode nach zu wirken.[1] Doch was in den Geisteswissen-

[1] Vergl. Kapitel VI, VIII.

schaften mitunter als ein frei gewonnenes Ergebnis zu sein scheint, das ist oft ein unfrei gewählter Ausgangspunkt, den die fortlaufende Geschichte epochenweise dem erlebenden Bewusstsein aufgibt und den in der Folgezeit die reichere und geklärte Erfahrung als den überholten anfänglichen Zustand eines organischen Entwicklungsprozesses der menschlichen Gattung erkennt. Der ursprüngliche Gegenstand, der einst den Existenzboden der Erkenntnistheorie bildete und ihre besondere Erkenntnisbetätigung im Interesse der Wissenschaft möglich gemacht hat, ist ihr gegenwärtig gänzlich aus dem Bewusstsein entschwunden und mit ihm auch das Ziel und die Aufgaben. Ohne Gegenstand aber vermag sie ihre Stellung innerhalb der positiv tätigen Wissenschaften nicht zu behaupten. Bodenlos, daher wirkungslos und spekulativ geworden, verfiel sie mit Recht in Misskredit und büsste ihr einstiges durch geschichtliche Tat erworbenes Ansehen gänzlich ein.

Die allgemeine Regel der Erkenntnisbetätigung der Geisteswissenschaften dem oben Ausgeführten gemäss ist, dass im Unterschied von den Naturwissenschaften die Gegenstände der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis und diese selbst sich nicht nach den feststehenden formalen methodologischen Bestimmungen richten, sondern umgekehrt nach den geschichtlich sich verändernden subjektiven Erfahrungsinhalten und dem phaseologischen Lebensbewusstsein vom Sein richtet sich die Aufgabe- und Begriffsbestimmung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. Daraus folgt. dass die methodologischen Begriffe solange leere, unwirksame Postulate bleiben, bis der konforme Gegenstand nicht erlebt, inhaltlich in der Anschauung nicht realisiert wird. So machte z. B. die neuere Erkenntnistheorie zu ihrem Gegenstande die Erfahrungsinhalte des unmittelbaren Bewusstseins, das „unmittelbar Gegebene". Dabei tritt aber die offenkundige Inkongruenz zutage zwischen diesem angewendeten Ausgangspunkte und der postulierten Eigenschaft der Erkenntnistheorie als allgemeiner Wissenschaftslehre und Philosophie der Welterfahrung.

Wegen der besonderen Natur der geisteswissenschaftlichen Erkenntnisbetätigung, aber auch infolge des zurückgebliebenen arbeitsteiligen Kulturwirkens der Geisteswissenschaften, muss die Beurteilung einer Geisteswissenschaft, wie es die Erkenntnistheorie ist, von der einer Naturwissenschaft grundsätzlich verschieden sein. Im Allgemeinen kann die positive Kritik einer Wissenschaft, die auf Irrwege geraten und unschöpferisch geworden ist, nach zwei Ge-

sichtspunkten vorgenommen werden. Man deckt das Stoffgebiet auf, die eine solche Wissenschaft nicht zu bewältigen vermag, und weist auf die Erkenntnisbedingungen hin, denen sie nicht gerecht wird. Oder man erklärt genetisch die Möglichkeit eines unvollkommenen Zustandes durch die Erkenntnis der beeinflussenden heterogenen Faktoren, was aber im Falle der Geisteswissenschaften die Bewusstmachung ihres Wirkens und die Erfassung der Grundeigenschaften, des Sinnes und Zweckes des menschheitlichen Seins und derjenigen geschichtlichen Erfahrungswelt voraussetzt, die den Geisteswissenschaften die der Begriffsbestimmung nach sich gleichbleibend scheinenden, aber dem Inhalte nach sich verändernden Gegenstände aufgibt. Dies kann jedoch an dieser Stelle nicht geschehen wegen der vielen Hindernisse und Missverständnisse, die die sich bewusstwerdende Philosophie noch zu überwinden hat, um ihren Betätigungsboden zu gewinnen.

Betrachtet man aber die Schwankungen, die Lebensschicksale und Gestaltungen der bisherigen Philosophie, von den tiefen Ursachen, die ausserhalb ihres Bewusstseins sich abspielten und auf ihr Tun bestimmend einwirkten, abgesehen, also für sich, und im Zusammenhang mit dem entwickelten Weltbegriff, der die Erfahrung der geisteswissenschaftlichen und der naturwissenschaftlichen Welthemisphären umfasst, so erkennt man die Gründe der Unvollkommenheit der bisherigen Philosophie. Man erkennt den ungelösten Konflikt zwischen ihren Herrschaftsansprüchen und ihrem tatsächlichen, untertänigen Tun, zwischen ihrem Wollen und Können. Man wird die Differenz, den Widerspruch gewahr zwischen dem dem wirklichen Gehalte nach weltfragmentarischen oder welthemisphärischen Bewusstseinshorizont der bisherigen Philosophie und der Gesamtwelt der tätigen Wissenschaften und Künste; zwischen den oft von der Philosophie gepriesenen Entwicklungsbegriff und ihrem mangelnden Sinn und ihrer Gleichgiltigkeit für die mit der Entwicklung der Menschheit und der Erkenntnis im Fortschritt der Geschichte sich objektivierende, vervielfältigende und erkenntnisgegenständlich auseinandergehende bewusste Welt. Es wird das Auseinandergehen, die Kluft sichtbar zwischen den im Grunde nivellierenden und vereinfachenden metaphysischen Weltanschauungen, die die im Erkennen, Erleben und künstlerischen Gestalten sich manifestierende Welt in den Abgrund einer eigenschaftslosen Substanz versenken, und der schöpferischen Erweiterung und inhaltlichen Bereicherung des Be-

reiches des bewussten Seins durch die Wissenschaften und Künste. Man erkennt endlich den weiten Gegensatz zwischen dem Verfahren und Erkenntnisziele der bisherigen Weltphilosophie, d. h. ihrem rückschauenden Zurückführen der Erscheinungen des Daseins auf ein unanschauliches, vorbewusstliches und nur vom spekulativen Gedanken mit Entwicklungsfähigkeit ausgestattetes transzendentes Wesen, und dem erkennenden Erzeugen, Entfalten und Formen der mannigfaltigen Erscheinungen der Wirklichkeit durch die tätigen Wissenschaften und Künste, deren Erkenntnisergebnisse und geformte Erlebnisinhalte sich dem Wesen und Zwecke der tätigen Menschheit gemäss im Verlauf der Geschichte zum und im einheitlichen objektiven Kulturaufbau der menschheitlichen bewussten Seinswelt sammeln. Die metaphysische Philosophie wähnte, das Innere der Welt zu erleben und das Ganze zu vertreten, während ihr Bewusstseinshorizont und der Bewusstseinsgehalt ihrer metaphysischen Realitäten vortäuschenden Weltanschauungen verrät, das aufzudeckende inhaltliche Bereich des bewegten menschheitlichen Selbstseins wird es vor Augen führen, dass sie auf bestimmten Ausschritten der Bewusstseinswelt basierte und mit den Inhalten einzelner, historisch bedingter und aufgegebener Erlebnis- und Erkenntnisrealitäten an der Peripherie wirkte. Hinzu kommt das spezifisch metaphysische Verhalten, die spezifische Begreifungsform, die mit der spontanen Praxis und den Ergebnissen der positiven Erkenntnis kontrastiert.

Wie am Anfang ihrer Entstehung, so hielt die Philosophie auch in der Folgezeit, trotz der anders lehrenden, nach und zur Reform des allgemeinen Bewusstseins drängenden und verlangenden geschichtlichen Erkenntniserfahrung, an der widerspruchsvollen Annahme fest, dass ein vorbewusstliches und unabhängig vom Bewusstsein bestehendes Seiende zu denken und zu erkennen sei, und sie suchte von diesem in der Erfahrung nicht gegebenen Wesen die bewusste Welt gedanklich abzuleiten. Zwei durch ein verhängnisvolles Missverständnis bedingte, den Tatsachen des schöpferischen wissenschaftlichen Erkennens fremde und widersprechende Auffassungen erzeugte die spekulative Philosophie. Sie ging entweder von einer spekulativ konstruierten körperhaften und beharrenden Substanz der sinnlichen Aussenwelt aus, materialisierte, d. h. hob das denkende Bewusstsein auf, und sie suchte hinterher es einem sogen. monistischen Weltbilde zuliebe abzuleiten, indem sie es durch

unwirksame gedankliche Operationen zusammenhangs- und inhaltlos aus dem leeren Substanzgedanken entspringen liess. Oder sie ging von einer spekulativen Substanz des Bewusstseins aus, verlor dabei den Zusammenhang mit der Aussenwelt, die Aussenwelt selbst, und derselben „monistischen" Welteinheit zuliebe zwang sie spekulativerweise die Natur als blosse Vorstellung aus dem inhaltslosen Substanzgedanken, aus dem entleerten Bewusstsein heraus. Nicht also auf die Erfassung der synthetischen Gestaltungseinheit der gegebenen, erkenntnisgegenständlich differenzierten und bewussten Welt, sondern auf die Bestimmung eines unobjektivierten und qualitätslosen transzendenten Wesens war ihr Erkenntnisinteresse gerichtet. Je nachdem diese Weltphilosophie wechselnd vom Objekt oder Subjekt ihren Ausgangspunkt nahm, gab sie entweder in einem „monistischen", objektiven Materialismus das Subjekt der Bewusstseinswelt oder im subjektiven Idealismus das Objekt des Bewusstseins preis. So begründete die Philosophie ihr Dasein, so dachte sie in den sterilen monistischen und dualistischen Annahmen von Entitäten ein unbewusstes und ungewusstes Sein, uniformierte den mannigfaltigen Gehalt der bewussten Welt, beengte das Bewusstsein von der wirklichen, wissenschaftlich gedacht-, erkannt- und erlebtwerdenden Welt und bewegte sich von einem jener Extreme zum anderen, der wissenschaftlichen Erkenntnis- und Schaffensbetätigung dadurch willkürliche Grenzen setzend.

Und so ergibt sich aus der dargelegten allgemeinen Betrachtung, was das Wirken, Erkenntnisinteresse, Verhalten, die Problemstellung und den Betätigungsboden betrifft, dass die bisherige Philosophie ihre eigenen, geschichtlich wechselnden Betätigungsgebiete nicht ausdachte und sich ihrer nicht bewusst war; dass sie innerhalb der Welthemisphären der Wissenschaften und Künste irrend, Leben und Denkstoff empfangend, ausserhalb deren unüberstiegenen, unübersteigbaren Grenzen nach einer nicht gegebenen Welt des Unbewussten suchte, ohne die objektivierte Fülle der bewussten Welt in ihrer Gliederung, ihrem Zusammenhang und Aufbau zu erfassen; dass ihr Bewusstseinshorizont sowohl in ihrer Weltanschauungsfunktion, wie in ihrer erkenntnistheoretischen Eigenschaft als allgemeiner Wissenschaftslehre mit dem wirklichen Inbegriff der anschaulichen Erkenntnisrealitäten des gesamten wissenschaftlichen Kulturbewusstseins sich nicht deckte; dass sie die latenten Erfahrungsgebiete und die Erkenntniserfahrung der Wissenschaften nicht ausdachte,

in der Anschauung nicht realisierte; und daher vermochte sie nicht, der Idee der bewussten Welt gemäss die historisch-noëtische Weltentwicklung zum Problem zu machen und im Zusammenhang damit den Kulturzweck der erkennend und schaffend tätigen Menschheit zu erleben und zum Erleben zu erwecken.

Diese Schranken überwindet nun die Philosophie in ihrem tätigen Bewusstwerden, indem sie diese und die unbeständigen und unbewussten Quellen des bisherigen philosophischen Weltdenkens umfasst und erkennt und mit dieser Erkenntnis das leitende und reformierende Bewusstsein von einem neuen Erkenntnis- und Weltanschauungsinteresse, Betätigungsboden und Aufgaben verbindet.

Die Erkenntnisarbeit der differenzierten Wissenschaften erweitert das inhaltliche Weltdenken und formt das äussere Dasein der Menschheit um. Allein das Bewusstsein einer jeden Wissenschaft haftet in den Akten des positiven Erkennens am gegebenen Gegenstand. Trotzdem neigt jede Einzelwissenschaft, wenn sie zu generellen Erkenntnissen gelangt, dazu, die Grenzen ihres besonderen Erfahrungsgebietes zu überschreiten und nach dem Vorbilde der stofflichen Beschaffenheit ihrer Objekte die Gesamtwelt zu deuten. Wird sie durch einen solchen, die anderen Wissenschaften gefährdenden Schritt zur vermeintlichen Philosophie, so hört sie in der Tat auf, Wissenschaft zu sein, geschweige denn, dass sie zur wirklichen Philosophie geworden ist. Sie vermeinte das Ganze der Welt zu begreifen, während sie es in der Tat uniformierend vernichtet.

Eine der vornehmsten Funktionen, die die Philosophie gegenüber dem arbeitsteiligen Wirken der Wissenschaften und Künste in ihrem und im Interesse der kulturtätigen Menschheit zu erfüllen hat, ist, die Idee der Welt, das einheitliche und inhaltliche Weltbewusstsein zu vertreten und die spontanen Bedingungen, den Sinn und Zweck des erkennenden und schaffenden Gesamtwirkens darzustellen. Diese erste Bestimmung realisierend, erhebt die Philosophie die geisteswissenschaftliche Seinshemisphäre zum Bewusstsein und entwickelt im Anschluss an die empirischen Erkenntnis- und Anschauungsgegenstände sämtlicher Wissenschaften und Künste den Begriff der Gesamtwirklichkeit, den inhaltlichen Weltbegriff des menschheitlichen wissenschaftlichen Kulturbewusstseins.

So wie die differenzierten Wissenschaften und Künste im Verlauf der Geschichte entstanden und mit der Entwicklung und Vervielfältigung des menschheitlichen Seins deren neue entstehen, so

geht die Welt als bewusste, um- und geformte durch die erkennende und schaffende Gesamttätigkeit der Menschheit hervor. Die Totalität der mannigfaltigen, erkenntnisgegenständlich entfalteten Welt in ihrer Hemisphäre der objektiven Natur und in der Hemisphäre des subjektiven menschheitlichen Selbstseins lebt, ist gegeben und vorfindbar in den erkennenden, erlebenden und umformenden Bewusstseins und in den objektivierten Taten der Wissenschaften und Künste.

Von dieser bewussten, gewussten und erlebten Welt, von der Gesamtwelt des menschheitlichen Kulturbewusstseins hat die Philosophie ihren Ausgangspunkt zu nehmen. Als Philosophie des bewussten Weltseins ist sie wesentlich die soziallogische Philosophie der Menschheit. Denn das erkenntnismässige Bewusstwerden, die Gliederung der Welt in besondere Gegenstände des Erkennens und Gestaltens vollzieht sich geschichtlich unter den soziallogischen Selbstentfaltungs- und Existenzbedingungen der Menschheit; die bewussten Weltinhalte, die differenzierten realen und idealen Erkenntnisrealitäten gelten in ihrem sinnlichen und nichtsinnlichen Gegebensein unter der grundlegenden Voraussetzung des menschheitlichen sozialen Seinsbewusstseins; die Wissenschaften und Künste gliedern sich, wirken und formen das Gegebene und Erlebte und realisieren ihre Arbeit dem Wesen und Zwecke der Menschheit konform, und endlich im Geiste und in den Erzeugnissen der Wissenschaften und Künste stellt sich die sich selbst und die objektive Welt wissende und anschauende onto- und gnoseologischsoziale Menschheit dar.

In der der einheitlichen Basis, dem Gehalte, den Erkenntnis- und Erlebnisvorgängen und dem inneren Aufbau nach bis jetzt verkannten geisteswissenschaftlichen Welthemisphäre, dem geheimen Herkunftslande der metaphysischen Philosophie, manifestiert sich die Subjektivität der geschichtlich sich entwickelnden menschheitlichen Realität in ihren Umbildungen und Uebergängen von einer epochalen objektiven Existenzform zur andern. Diesen Umbildungen und Vervielfältigungen, der Innerlichkeit der Erscheinungen dieser organisch sich ablösenden Entwicklungsphasen verdanken die Geisteswissenschaften ihre inhaltlich sich verändernden Gegenstände, die relative Natur ihrer Erkenntnisse, aber auch die falsche Absolutheit ihrer jeweiligen Entscheidungen, die ihre eigenen Fundamente und und das Wirken der sich anders aufbauenden Naturwissenschaften bedrohen. Im Inneren der geisteswissenschaftlichen Welthemisphäre

entfaltet sich geschichtlich das Wesen, die Substanz des menschheitlichen Selbstseins. Als subjektive Wirklichkeit durchzieht es von Epoche zu Epoche die erlebenden Bewusstseins der Geisteswissenschaften und Künste. In dieser Hemisphäre sammeln sich geschichtlich-spontan die subjektiven, phaseologoischen Seinsinhalte zur Einheit der in folgender Epoche objektiv werdenden Eigengestalt der soziablen Menschheit. Weil die Geisteswissenschaften, wie oben angedeutet, insgesamt auf das jeweilig im geschichtlichen Sichentfalten und Formen begriffene subjektive Selbstsein der Menschheit, auf das nach eigener objektiver Setzung, nach objektiver Existenzgewissheit und Verwirklichung suchende Subjekt des allgemeinen Seins bezogen sind, so tragen sie von Epoche zu Epoche dieses werdende und subjektiv gegebene Sein als Existenzproblem, als Problem der Wirklichkeit, das aber metabasisch über der naturwissenschaftlichen Welthemisphäre schwebt und der Natur des einheitlichen alle Inhalte umfassenden Seinsbewusstseins gemäss zum allgemeinen Weltseinsproblem wird. Allein keine der Geisteswissenschaften in ihrer abwechselnden geheimen oder offenen universalphilosophischen Vorherrschaft vermag es aus dem schon dargelegten und anderen Gründen auszutragen, zu lösen.

Auf dem Boden beider Erfahrungs- und Erlebnishemisphären der Welt der Wissenschaften und Künste stehend und das Latente derselben zum Bewusstsein erhebend, wird die Philosophie den einheitlichen historisch-transhistorischen und gesetzmässigen Grund erkennen und wird darzustellen haben, in welcher regelmässig aufeinander folgenden Zuständen das werdende, sich umbildende und vervielfältigende Selbstsein, das sich selbst erlebende soziallogische Subjekt der Menschheit in mannigfaltigen geistigen Aeusserungen das Bewusstsein der Geisteswissenschaften mitsamt der bisherigen Philosophie phaseologisch durchzieht, aber ausserhalb desselben in der gewonnenen Eigengestalt sich geschichtlich verwirklicht und zur objektiven, konformen ideal-realen Wirklichkeit und Seinsgewissheit gelangt. Mit dieser Erkenntnis wird sich die Philosophie ihrer weitern neuen Bestimmung bewusst. Die inhaltliche Totalität beider Welthemisphären, die die Einheit des menschheitlichen Kulturbewusstseins konstituieren, in der Anschauung realisierend, hat sie die Idee des Seins ihrer inneren und gesetzmässigen Struktur nach und den immanenten Zwecken der Menschheit gemäss als empirische Ontologie der Menschheit zu erfassen. Allein im gegensätzlichen Unterschied von der bisherigen Philosophie wird ihr Erkenntnisinteresse nicht

darauf gerichtet sein, die objektivierte empirische Vielheit zu uniformieren, über diese hinweg gedankliche Wesenheiten zu konstruieren und die Mannigfaltigkeit der bewussten Gesamtwirklichkeit auf eine unobjektivierte Substanz der vorbewusstlichen Vergangenheit zurückzuführen. Nicht die transzendentursachliche, sondern die synthetische und immanente Zweckeinheit der gegenständlichen Erkenntnis- und Erlebnisinhalte der bewussten Welt, die durch die erkennende und schaffende Tätigkeit der Menschheit geschichtlich im Objektiven herbeigeführt und angestrebt wird, macht die Philosophie zu ihrem Problem und Erkenntnisziele. Die entwicklungsgeschichtliche Erfahrung, die Lebens-, kulturelle und religiöse Selbstgestaltung der Menschheit, das Faktum, die Erkenntniserfahrung und die Werke der Wissenschaften und Künste verlangen nach Reform des allgemeinen Bewusstseins. Danach hat sich das Verhalten und die Bestimmung der Philosophie zu richten, dies hat sie zum systematischen Ausdruck zu bringen. Daher gilt ihr Erkenntnis- und Weltanschauungsinteresse dem schöpferischen Erzeugungs-, gegenständlichen Differenzierungs-, Vervielfältigungs-, Erkenntnis- und Realisierungsprozesse der bewussten menschheitlichen Welt und der inneren Sammlung, synthetischen Verbindung und Realisation der mannigfaltigen Erkenntnis- und Erlebnisinhalte und Lebenswerte in der synolonen Einheit des objektiven und konformen ideal-realen Seins. Denn diese Realisation ist der spontane Gesamtzweck, dem das wissenschaftliche Erkennen und künstlerische Bilden dienen, und mit ihr manifestiert sich das Sein der tätigen Menschheit als werdender, sich erneuernder, bereichernder und objektiv setzender einheitlicher Realität und das gewordene geistige Kultursein der menschheitlichen Seinsrealität. Diese Realisation vollendet sich jeweilig mit der idealisierenden bildlichen Darstellung der inneren sozialgeistigen und sozialkosmischen Beziehungseinheit der Menschheit, des substantiellen subjektiven Wesens, der inneren harmonisch ausgetragenen, epochalen Gestalt des soziallogischen Subjektes der Menschheit und Trägers der gesamten Bewusstseinswelt. So wie die gegenständlich entfaltete, umformte und sich erweiternde Welt in ihrem subjektiven Gegebensein im Geiste einheitlich ist, weil sie dem einheitlichen, sie umfassenden und zusammenfassenden menschheitlichen Bewusstsein immanent ist, so muss sie sich auch einheitlich zur Wirklichkeit objektivieren, und im so objektivierten Sein lebt der tätige menschheitliche, soziallogische Geist, weil es sein universales Antlitz trägt.

II. Die Betätigungsbedingungen der Philosophie. Das Problem und der Begriff des Erkennens.

Auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften involviert das Wissen um die Methoden der Erkenntnis noch nicht die Erkenntnisbetätigung selbst. Ebensowenig schliesst das blosse Wissen um Lebens- und Wertideale und die methodologischen Erörterungen über die Bestimmung und den Wert der Metaphysik, die ein Zeitalter, wie es das gegenwärtig ist, vielfach im Munde führt, schon eine tatsächliche konforme Lebensführung und eine wirkliche Weltanschauung in sich. Ein solches begriffliches Wissen ist vielmehr formal und leer und artet notwendig in spekulatives, schablonisierendes Denken aus, wenn die adäquaten Inhalte, der gegenständliche Stoff nicht erlebt wird. Wegen seiner besonderen inneren Beschaffenheit ist vornehmlich das geisteswissenschaftliche Erkenntnis- und Erlebnisgebiet dazu geeignet, dem kantischen, wenn auch auf das dialektische Verfahren der Metaphysik der Natur bezogenen Satz anschauliche Bedeutung zu verleihen, dass Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anschauung leer sind. Dass das Gegebensein der Gegenstände der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis und diese selbst besonderen Voraussetzungen unterliegen, davon war im ersten Kapitel die Rede.

Zu den Aufgaben der Philosophie des bewussten Seins gehört auch die Feststellung dieser Voraussetzungen mit. Soll aber die Philosophie sich behaupten, ihre Aufgaben lösen und ihrer allgemeinen Bestimmung gerecht werden können, so muss sie besondere empistemologische Anforderungen erfüllen. Denn das Unterscheidende der von der Gesamtwelt der Wissenschaften und Künste ausgehenden Philosophie wird darin bestehen, dass sie nebst dem enthüllten Erfahrungsbereiche, aus dessen Quellen sie ihre Erkenntnisse zu schöpfen hat, auch der Prinzipien sich bewusst sein muss, die eine jede schöpferische Erkenntnisbetätigung möglich machen. Daher muss die Philosophie zunächst als Wissenschaft von den elementaren Grundlagen des materialen Wissens auftreten.

Die Philosophie des Wissens umfasst in ihrer noëtischen Anschauung das Erkennen in der Gesamtheit seiner gegebenen mannig-

faltigen Betätigungsformen und strebt, zu einer solchen allgemeinen, durchgängigen Begriffsbestimmung desselben zu gelangen, die auch ihre eigene Betätigung regeln und rechtfertigen soll. Dem Streite der modernen erkenntnistheoretischen Denkrichtungen über die Beziehung der Theorie zur Logik oder Psychologie geht sie aus dem Wege, weil sie von der Auffassung ausgeht, dass das wesentliche Beobachtungsobjekt und Fundament der wahren Erkenntnislehre das wissenschaftlich tätige und im Tätigsein erst erkennbare Bewusstsein zu sein hat. Ueber die Betätigungsart dieser Denkrichtungen wird im Folgenden an geeigneter Stelle noch die Rede sein.

Eine jede Wissenschaft, ohne Unterschied der Bestimmung und der Aufgaben, muss ein besonderes Betätigungsgebiet haben, dem sie ihre *sachlichen* Erkenntnisse entnimmt, die ihre Existenz zunächst *de facto* rechtfertigen. Ist sie aber gezwungen, aus fremden Quellen zu schöpfen und mit fremden Erkenntnissen ihr Dasein zu begründen, so hört sie auf, selbständige Wissenschaft zu sein. Methodologische Streitfragen im Gebiete der Geisteswissenschaften entstehen regelmässig dann, wenn der konforme Gegenstand in der Anschauung nicht gegeben ist, und dem zufolge das Bewusstsein des Zieles fehlt.

Die Spaltung und der interne methodologische Streit der gegenwärtigen Erkenntnistheorie beweisen nur, dass die letztere ihrer eigenen Existenz nicht sicher ist und dass sie sich von den Aufgaben, die Prinzipien festzustellen, die in der Praxis der Erkenntnis sich bewähren, entfernt und die positive Arbeit der spekulativen methodologischen Reflexion zum Opfer gebracht hat. Durch genetisch-analytische Untersuchungen des „unmittelbar Gegebenen“ und Beschreibung der Erfahrungsweisen des passiv sich verhaltenden gewöhnlichen Bewusstseins oder durch Analyse der Urteils- und Vorstellungsvorgänge des sich selbst genügenden Denkens sind die Aufgaben nicht zu lösen. Eine solche subjektiv fundamentierte und ins Subjektive sich verlierende Betrachtung, von ihrer erkenntnistheoretischen Inadäquatheit abgesehen, führt notwendig zur Intellektualisierung und Rationalisierung des Bewusstseins. Dieser Zustand überzeugt davon, wie notwendig es ist, die Einsicht in die elementaren Voraussetzungen eines jeden positiven Erkennens, in die schöpferische Erkenntnisfunktion des Denkens überhaupt zu gewinnen.

Die Philosophie des Wissens verfolgt nun dies Ziel, und sie hat im Zusammenhang damit die tiefen Gründe der dualistischen

Auffassung des Seins und die immanenten Missverständnisse des denkenden Bewusstseins aufzudecken. Ihr Beobachtungsobjekt ist das werktätige Erkennen und Schaffen, deren Funktionstaten sich in wissenschaftlichen Erkenntnissen und künstlerischen Darstellungen realisieren, und an diesen Taten erkennt sie das erkennende Bewusstsein in seiner objektiven Gestalt. M. a. W. sie hat dasjenige Erkennen und Schaffen vor Augen, durch deren positive Betätigung gegebene Erscheinungen und Erlebnisse geformt, deren durchgängiger Zusammenhang, Gesetze erkannt und das Erkannte und Erlebte konkretisiert und realisiert werden. Alle Wissenschaft erkennt die Struktur der Dinge, wenn sie im Zustand des Wirkens unmittelbar gegeben sind oder experimentell in diesen versetzt werden. Dieser epistemologisch zu nennenden Erkenntnismethode analog beobachtet die Philosophie des Wissens das erkennende Bewusstsein in seinem erkenntniszeugenden Tätigsein, und sie fragt nach seiner inneren Struktur. nach den elementaren Faktoren, die seine verschiedenen Betätigungsverhaltungen allgemein konstituieren. So vollzieht sie eine noëtische Analyse des Erkennens überhaupt, bestimmt die durchgängigen Bedingungen, die jede inhaltliche Erkenntnis möglich machen und fasst die vorgefundenen Strukturelemente zum allgemeinen epistemologischen Erkenntnisbegriff zusammen.

III. Die Beschaffenheit des Erfahrungsstoffes und der Phänomenalitätsgedanke.

Das Erkennen in seinem unmittelbaren Tätigsein ist das Faktum des ungeteilten Bezogenseins des Bewusstsein auf gegenständlich Gegebenes, ist das spontane Denken, Erkannt- und Geformtwerden des letzteren. Dem unmittelbar wirkenden, über sich selbst nicht reflektierenden, Erkennen wohnt das Bewusstsein bei, dass der Stoff, an dem es sich betätigt, möge er sinnlicher oder nichtsinnlicher Natur sein, nicht im selben Akte aus dem Subjekte hervorgeht, sondern, dass er objektiv seiend und zum Gesamtbestand der bewussten Welt gehört. Dieses Bewusstsein ist der unmittelbare Ausdruck vom anschaulichen Gegebenseins des Objektes im Prozesse des Erkennens. Und in der Tat setzen sich das erkennend funktionierende Bewusstsein und das wirkliche oder mundale Gegebensein des Objektes, an dem es sich betätigt, gegenseitig voraus und sie bilden zusammen die spontane Einheit des Erkenntnisaktes, des anschaulichen erkennenden Denkens überhaupt. Die Funktion des Erkennens und Schaffens objektiviert und äussert sich in einheitlichen Beschaffenheitsbestimmungen, Erkenntnissen und künstlerischen Darstellungen. Das sind die gegenständlich geworden und objektiverweise gegebenen Taten des produktiven Bewusstseins. In jeder urteilsmässigen Beschaffenheitsbestimmung wird eine Tatsache beschrieben und gedanklich wiedergegeben oder es wird ein Ding in seinen Beziehungen zu anderen Dingen, in seinen Zuständen und Eigenschaften bestimmt und als Träger der letzteren aufgefasst. In derselben Einheit typischer Beschaffenheit konkretisiert sich in der künstlerischen Darstellung das Erlebte. In der generellen wissenschaftlichen Erkenntnis wird das Gegebene in seiner durchgängigen Bedingtheit vom erkennenden Bewusstsein erfasst und als gesetzlicher Zusammenhang oder als eine in sich geordnete Realität gedacht. Die Möglichkeit einer solchen zusammenfassenden Bestimmungs-, Gestaltungs- und Erkenntnistat setzt notwendig eine Mehrheit von Daten, Geschehnissen, Inhalten, Erlebnissen und Verhältnissen oder das phänomenalrelationale Gegebensein des gegen-

ständlichen Stoffes voraus. Diese Art des Gegebenseins des Objektes in den Akten des formenden Erkennens ist nicht nur aus der Funktionsmöglichkeit des letzteren, sondern auch daraus ersichtlich, wie das Erfahrene im gedanklichen Ausdruck der gewonnenen Erkenntnis sich inhaltlich darstellt. Das einheitliche Produkt der unmittelbaren Wahrnehmung wird vorstellend und denkend spontan als ein äusseres, im Nebeneinander mit dem Bewusstsein gegebenes, und selbständiges Ding aufgefasst. Allein es beschreibend operiert das Urteil nur mit den wahrgenommenen tatsächlichen Daten. Das ursprünglich im Akte Gegebene hat die Denkform des urteilenden Bewusstseins angenommen, seine inhaltliche Beschaffenheit aber, der Stoff des Denkens und Vorstellens, ist dieselbe geblieben. In jedem Kunstwerk, das in sinnfälliger Einheitsform darstellt, ist eine Mehrheit von Erscheinungen, Erlebnissen, Gefühls- und Empfindungsmotiven verkörpert, und die einfühlende Betrachtung erzeugt und erlebt den Erscheinungsstoff mit, der im Akte des Schaffens gelebt und gestaltet war. Die generelle wissenschaftliche Erkenntnis, in der Einzelerfahrungen vereinigt sind, besteht ihrem anschaulichen Gehalte nach im synthetischen Gedachtwerden der Gesamtheit der gegebenen mannigfaltigen Erscheinungsweisen und Beziehungen der erkannten Realität. So umfasst beispielsweise das Vorstellungsvermögen der Gravitationserkenntnis, des chemischen Periodengesetzes, der wissenschaftlichen Erkenntnis von der Erhaltung und Metamorphose der Kraft Mannigfaltigkeiten astrophysischer, physikalisch-chemischer und physikalisch-mechanischer Erscheinungen und Beziehungen, die in diesen wissenschaftlichen Begriffen einheitlich zusammengefasst sind. Ebenso umfasst das Prinzip des Arbeitswertes in der nationalökonomischen Wissenschaft die mannigfaltigen ökonomischen Beziehungen und Erscheinungen der wirtschaftlich tätigen menschlichen Gesellschaft, die unter dem Gesichtspunkt des ökonomischen Verbundenseins der letzteren durch Erzeugung und Austausch von Arbeitsquantitäten betrachtet wird. So ist auch die logische Identitätserkenntnis bezw. der Satz des Widerspruchs hinsichtlich des Gegenstandes ein zusammenfassendes Denken der Denkerscheinungen des urteilenden Bewusstseins in der Mannigfaltigkeit der begrifflichen Operationen und Urteilsbildungen, die auf dem erkannten Beziehungszusammenhang zwischen dem Merkmalsgehalt des Grundes und der Folge begründet sind. Und wenn das sog. metaphysische Denken, das scheinbar von transzendenten unanschaulichen

Wesenheiten ausgeht, das Dasein der letzteren zu rechtfertigen und sein inhaltliches metaphysisches Wissen darüber in Beschaffenheitsurteilen zu entwickeln beginnt, so verrät der Inhalt der „metaphysischen" Erkenntnis die empirische Herkunft, die phänomenale Beschaffenheit und das immanente Gegebensein, also die Geburt des „Transzendenten" innerhalb der Grenzen des Bewusstseins. Ebenso kann bei jedem allgemeinen wissenschaftlichen Begriff, der zu einer abstrakten Formel erstarrt war, seine Gegenstandsbedeutung aufgezeigt werden, indem die Erscheinungsmannigfaltigkeit, auf die er bezogen ist, in der Anschauung zurückgerufen und vergegenwärtigt wird. So stellt sich überhaupt im Vorstellungsvermögen einer jeden inhaltlichen Erkenntnis oder in der *originalen Anschauung* desjenigen erkennenden Bewusstseins, aus dessen Betätigung an Inhalten Erkenntnisse hervorgehen, die Erkenntnisrealität so dar, wie sie in den ursprünglichen Akten der Erkenntnisfunktion gegeben war, d. h. als eine mundale oder als zum Gesamtbestand der bewussten Welt gehörende Erscheinungsmannigfaltigkeit. Stets operiert, stellt vor und denkt anschaulich das erkennende Bewusstsein Inhalte phänomenalen Charakters, Wahrnehmungseinheiten als Dinge, Dinge in ihren Beziehungen zu anderen und in ihren Zuständen, Tatsachenverhältnisse, Gefühls-, Empfindungs-, Denk-, Lebens- und Handlungserscheinungen, astrophysische, chemische, physikalische usw. Erscheinungskomplexe in ihrem durchgängigen konstanten Beziehungszusammenhang.

Betrachtet man rein voraussetzungslos und philosophisch-autonom das gegenständliche und produktive Erkennen in seinem unmittelbaren Tätigsein und seine objektivierten Funktionstaten, so erkennt man, was die materiale noëtische Struktur betrifft, die konstituierenden Strukturelemente der Erkenntnisfunktion. Zwei elementare Bedingungen sind es vorerst, die eine jede positive Erkenntnis möglich machen: das objektiv-mundale Gegebensein oder die Mundalität, wovon noch näher im folgenden die Rede sein soll, und die phänomenalrelationale Beschaffenheit der Erkenntnisrealität oder die Phänomenalität. Tatsächlich und notwendig gemäss der synthetischen Funktion des erkennenden Bewusstseins gegeben, möge es sich in der physikalischen, ethischen, erkenntnistheoretischen usw. methodologischen Form betätigen, sind jene Elemente die durchgängigen Erfahrungsbedingungen und zugleich die epistemologischen Kriterien des schöpferischen empirischen Erkennens. Als solche gehören sie u. a. zu den Bestimmtheiten des gesuchten epistemologischen Erkenntnisbegriffs.

Auf dem Phänomenalitätsgedanken baut sich das experimentelle Verfahren der Wissenschaft auf. Im Momente, als das erste Experiment angestellt wurde, bekundete sich schon seine ideale Wirksamkeit, und ohne ins deutliche Bewusstsein zu treten, leitet er hinfort stillschweigend die empirische Forschung. Dem Postulate des Phänomenalitätsgedankens unbewusst konform, versetzt die Wissenschaft künstlich die beharrenden Dinge in den Zustand des Werdens und der Veränderung, um sie zum phänomenal-relationalen Erkenntnisgegenstande zu machen und in ihrer allseitigen Beschaffenheit und Zusammenhang zu erkennen. Man überzeugt sich von der Wirksamkeit und der noëtischen Bedeutung dieses Gedankens, wenn man an das jüngste Beispiel des Radiums denkt. Nach der Entdeckung des Radiums durch Curie fand man bei der Vermischung der gasförmigen Ausscheidung desselben mit Wasserstoff Helium, mit Wasser Neon. Man setzte versuchsweise eine Kupferlösung der Einwirkung der Radiumemanation aus und man konstatierte dabei die Bildung von Lithium. Es ergab sich somit die Möglichkeit der Umwandlung eines Elementes in ein anderes. Das leistete das Experiment, das im Sinne des latenten allgemeinen Phänomenalitätsgedankens unbewusst ausgeführt wird. Im Gebiete der Geisteswissenschaften ist es die spontane geschichtliche Entwicklung, die die Analyse vollzieht und die phänomenalen Gegenstände der Erkenntnis aufgibt. Das Denken und die äusseren Gebilde des verstorbenen Kulturlebens vergangener Geschlechter und Völker kann nur durch das Erleben ihres inneren Geisteslebens und der Daseinserscheinungen verstanden, also durch die Reproduktion ihres Werdens begriffen werden. Der Gedanke der Phänomenalität, der sich im unmittelbaren erkennenden Tun und im erkennenden Begreifen durchgängig bewährt und wirkt, ist somit die generelle noëtischgesetzliche Erkenntnis davon, dass die Objekte phänomenal gegeben werden müssen, um sie zu erkennen; dass alle Dinge der Welt im Zustand des Wirkens und Werdens, wo sie ihre Natur offenbaren, erkennbar werden, und dass endlich die Erscheinungen nicht im isolierten Gegebensein, sondern in ihren Beziehungen zu anderen erst begriffen werden. Die unmittelbare Folge dieser positiven Erkenntnis ist der negative Satz, dass die der wirklichen Erkenntniserfahrung widersprechende spekulative Annahme realdinglicher Beharrlichkeit das Hindernis des Erkenntnisfortschritts ist.

Der Gesamtprozess des schöpferischen empirischen Erkennens

vollzieht sich in zwei Richtungen, die sich zueinander wie Mittel und Zweck verhalten. Durch die Analyse gewinnt die Wissenschaft die phänomenal-relationale Beschaffenheit des Objektes, um es erkennbar zu machen. Die Analyse führt praktisch das ideelle Postulat des Phänomenalitätsgedankens aus, sie ist der Weg, der die synthetische Funktion des Erkennens und den theoretischen Aufbau der Erkenntnis erst möglich macht. Der Zweck ist die synthetische Zusammenfassung des Phänomenalen zur Einheit eines durch die Anwendung sich verifizierenden und in die Wirklichkeit umsetzbaren Gesetzes. Indem die Wissenschaften den schöpferischen analytisch-synthetischen Weg gehen, die Dinge in Erscheinungen umwandeln und neu aufbauen, enthüllen sie die Beschaffenheiten und Zusammenhänge der Wirklichkeit, formen das Gegebene theoretisch und praktisch um und sie realisieren im Verlaufe der Geschichte das Erkannte als bewusste Wirklichkeit der Menschheit.

Nunmehr kann man positiv sagen, dass dasjenige, was sich dem Bewusstsein gegenüber objektiviert hat, somit mundal und in phänomenaler Beziehungsmannigfaltigkeit anschaulich gegeben ist, gehört zu den Erkenntnisrealitäten der menschheitlichen Welt, ist und kann zum Gegenstand des Erkennens und künstlerischen Gestaltens werden. Die Frage über die Voraussetzungen, unter denen die differenzierten sinnlichen und nichtsinnlichen Gegenstände sämtlicher Wissenschaften als objektiv seiend gelten, hängt mit dem besonderen Problem über die Erkenntnisdifferenzierung, den inneren Zusammenhang, Stufenbau und objektiven Aufbau der menschheitlichen Welt zusammen und gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Philosophie des bewussten Seins. Die Rede ist hier nicht von den logischen Formen und Kriterien der Erkenntnisse, auch nicht von den besondern methodologischen Begriffen der einzelnen Wissenschaften, sondern vornehmlich von den immanenten Betätigungsbedingungen jeglichen produktiven Erkennens und von den allgemeinen Möglichkeitsbedingungen inhaltlicher Erkenntnisse.

Aus den dargelegten epistemologischen Bestimmtheiten ergibt sich, dass eine Substanzerkenntnis, d. h. eine Erkenntnis, der ein nonphänomenales Gegebene korrespondieren und die ein solches zu ihrem Inhalte haben soll, eine contradictio in adjecto bedeutet. Das Faktum des Erkennens, die objektivierten Erzeugnisse und die Erkenntnisfunktion des Bewusstseins überhaupt bezeugen unmittelbar, dass die *erkanntwerdende* Realität keine Substanz sein kann und dass

die *erkannte* Substanz ein Phänomen ist. Denn derjenige, der nicht nur durch logische Bearbeitung der Denkobjekte die Substanz postuliert, ihr Dasein denkmässig erschliesst und als Substrat oder als eine den Erscheinungen zn Grunde liegende transzendente Wesenheit nur denkt, sondern von ihrer Beschaffenheit Erkenntnisse entwickelt, wie z. B. die Leibnizsche Bestimmung von den vorstellenden und strebenden Monaden, der nimmt bewusst oder unbewusst in den Inhalt seiner Erkenntnisse gegebene Erscheinungen auf. Ihren Aufgaben und Methode der Betrachtung gemäss zieht die Philosophie des Wissens auch das erkennende Verhalten des metaphysischen Denkens in Betracht. Allein im Unterschied vom Verfahren der Erkenntniskritik hat sie es nicht mit den denkmässigen Annahmen und den unerfüllten Ansprüchen der Metaphysik zu tun, sondern zunächst mit ihren tatsächlichen Leistungen, durch die sie de facto ihr Dasein rechtfertigt. Denn für die zweckmässige Beurteilung auch der sog. Metaphysik kommt wesentlich ihre Handlung, nicht ihr formales Wollen in Betracht, so auch nicht das, dass transzendente Wesenheiten postuliert und behauptet werden, sondern wie diese metaphysischen Wesenheiten beschaffenheitlich bestimmt werden. Dann erkennt man im Allgemeinen, dass auch im bisherigen „metaphysischen“ Denken die epistemologischen Erfahrungsbedingungen wirksam waren.

IV. Die Funktion und die synolone Struktur des Erkennens und der Anschauungswelt. Der Substanzgedanke.

Im unmittelbaren Tätigsein und in den Erzeugnissen des Erkennens offenbaren sich und sind vorfindbar die immanenten Grundlagen des Erkennens.

Die phänomenale Beschaffenheit und das Bewusstsein vom objektiven Gegebensein des zu den Inhalten der bewussten Gesamtwelt gehörenden Gegenstandes sind nicht die einzigen Bedingungen der Erkenntnisbetätigung, und sie allein charakterisieren die allgemeine Struktur des Erkennens nicht. Erscheinungen sind dasjenige, was wechselt und nichts Beharrliches enthält, und wenn sie beziehungslos in einigen Zeitaugenblicken gegeben, so verschwinden sie zusammenhanglos in den folgenden, wie lose Erlebnismomente. Beschränkte sich das Bewusstsein auf die blosse Aufnahme von Erscheinungen, so wäre es in seiner Passivität einem vibrierenden und toten Gegenstande gleich, der tönend die Luftbewegungen begleitet und mit deren Verschwinden verstummt, oder es gliche dem Wasserspiegel, von dem die Schatten der am Himmel vorüberziehenden Wolken spurlos verschwinden. Alsdann wäre nicht einzusehen, was denn an den Erscheinungen erkannt wird, ebenso würden die Tatsachen des Gewusst-, Vorgestellt- und Gedachtseins von Dingen der unmittelbaren Wirklichkeit, von realen, idealen und Beziehungseinheiten, von konstanten Zusammenhängen und die Tatsachen der einheitlichen wissenschaftlichen und künstlerischen Schöpfungen unbegreiflich sein. Diese gesetzmässigen Tatsachen des Denkens und des unmittelbaren Seins zeugen von der lebendigen Aktivität des Bewusstseins und sie sind in ihrer Möglichkeit durch ein anderes Strukturelement der Erkenntnisfunktion bedingt, das in den objektivierten Taten des Erkennens zum Ausdruck kommt.

Wo der phänomenale Erkenntnisgegenstand nicht unmittelbar gegeben ist, da wird er durch das experimentellanalytische Verfahren gewonnen, das das latente Erkenntnispostulat des allgemeinen Phänomenalitätsgedankens praktisch ausführt. Die Analyse macht die eigentliche Funktion des Erkennens erst möglich und sie weist

auf das innere Wirken, auf die Beschaffenheit und Zweck des erkennenden Denkens hin. Die erzielte generelle wissenschaftliche Erkenntnis umfasst die Erscheinungsmannigfaltigkeit in der Gesamtheit ihrer Beziehungen, und dasjenige, was an derselben erkannt wird, ist das Gesetz, die Einheit des durchgängigen Beziehungszusammenhanges, die als der konstante Grund der Erscheinungsveränderungen gedacht wird. In diese Einheitsform kleiden sich das jeweilig Erkannte und jeder gedanklich objektivierte Verknüpfungsakt des Bewusstseins. Unmittelbar denkt und stellt das gewöhnliche Bewusstsein die spontanen Verbindungen der Wahrnehmungsdaten als konstante sinnliche Dinge vor, während das wissenschaftliche Bewusstsein, das einen grösseren Umfang der Erscheinungen umfasst, den erkannten Zusammenhang derselben als zwar nicht unmittelbar und sinnlich gegebene, aber als ebenso konstant bleibende Beziehungseinheit denkt, in der die Erscheinungen zusammenhängen.

So wird z. B im wissenschaftlichen Wasserbegriff, der sich im Unterschied vom unmittelbaren Wahrnehmungskomplex des gewöhnlichen Bewusstseins auf die verschiedenen Aggregatzustände und ihre physikalisch-chemischen Beschaffenheiten bezieht, der erkannte Zusammenhang dieser phänomenalen Bestandteile als konstante dingliche Einheit gedacht, mit deren Hilfe diese Zustände in ihrer wahrnehmbaren Verschiedenheit, ihrer Bedingtheit und Möglichkeit begriffen und praktisch wieder erzeugt werden. Dieselbe noëtische Verwandtschaft besteht zwischen dem gewöhnlichen und wissenschaftlichen Luftbegriff u. s. f. Die Wissenschaft löst die konstanten und blinden Wahrnehmungseinheiten des gewöhnlichen Bewusstseins auf, um sie in dieselbe Einheit des gesetzlichen Zusammenhanges von neuem zu formen und im weiteren Zusammenhang zu begreifen. Vom Umfang der erfassten Erscheinungen hängt es ab, ob das Erkannte als Ding oder als Substantialität vorgestellt wird. So ist das Gravitationsgesetz, wodurch die Erscheinungen der Tages- und Jahreszeitlängen, die Phasen und Stellungen der Planeten, der Sonnenlauf, die Finsternisse, die Bewegungsbahnen usw. in ihrer durchgängigen Bedingtheit und ihrem bleibenden Zusammenhang begriffen, mathematisch bestimmt und als in sich geordnetes Ganze gedacht werden, der statische Grund der Veränderung und der Wiederkehr und ist das Geltende im Universum dieser Erscheinungen. Ebenso werden die gesetzmässigen Aether-

schwingungen auf Grund der physikalischen Erkenntnis, die die verschiedenen elektromagnetischen und lichttermischen Erscheinungen einheitlich umfasst und auf die Aetherbewegungen, auf die Aeusserungen dieses „Mediums“ zurückführt, als der konstante substantielle Grund dieser Erscheinungsreihen gedacht. So geht das wissenschaftliche Bewusstsein von Erscheinungen aus, und nachdem es deren durchgängige Bedingtheit und Zusammenhang einheitlich begriffen hat, substantialisiert es die erkannte Beziehungseinheit der Erscheinungen. An die wissenschaftlich erkannte und geltende gesetzliche Einheit der Erscheinungen knüpfen sich naturgemäss die immanenten Bestimmtheiten an, die die spekulative Metaphysik von der Substanz stets prädiziert. Denn das Gesetz beharrt im Wechsel der Erscheinungen und regiert ihn, es ist die generelle ursächliche Bedingung, das Zugrundeliegende und das zusammenhaltende Band der Erscheinungen, es ist der sinnlich nicht wahrnehmbare, sondern der gedachte objektive Grund des erkannten Geschehens, es ist in der einzelnen Erscheinung nicht gegeben und mit derselben nicht identisch, es ist die wirkliche Einheit in der Mannigfaltigkeit und es ist endlich das geltende Allgemeine, zu dem die einzelne Erscheinung als bedingtes Glied in Beziehung gebracht und in ihrem Gegebensein, Kommen und Vergehen begriffen, abgeleitet und vorausbestimmt wird. So berührt sich in der Denkpraxis nahe bis zur Begriffsidentität das wissenschaftliche Gesetzesbewusstsein und Weltdenken mit dem Substanzgedanken und beleuchtet die Natur des letztern. Allein es ist klar, dass im Unterschied von der entitätsdualistischen Auffassung des Seins die wissenschaftlich erkannte und als Substantialität gedachte gesetzliche Beziehungseinheit der Erscheinungen keine metaphysische, für sich bestehende Wesenheit ist, sondern dem Begriffe, Erkenntnisursprung und der Bedeutung nach ist sie den Erscheinungen als geordnetem Ganzen immanent. Während die Metaphysik, wie oben ausgeführt, von der Substanz, als ihrem Gegenstand, auszugehen vorgibt, indess in der entwickelten „metaphysischen“ Erkenntnis die erkannte Substanz als Phänomen sich erweist, geht das wissenschaftliche Erkennen den umgekehrten Weg. Es geht von den unmittelbar gegebenen oder durch die experimentelle Analyse herbeigeführten Erscheinungen aus, betätigt sich an denselben erkennend und denkt notwendig die empirisch erkannte gesetzliche Beziehungseinheit der Erscheinungen als den immanenten substanziellen Grund, weil sie sich in der Praxis und Theorie bewährt, das Geltende ist

und als allgemeines Erklärungsprinzip des Geschehens dient. So hielt z. B. die Wissenschaft eine Zeitlang an der Annahme imponderabler Fluida der Wärme. des Magnetismus, der Elektrizität als besonderer Substanzen fest. Nachdem aber im Fortgang des empirischen Erkennens sämtlich lichttermische und elektromagnetische Erscheinungen als durch die Aetherschwingungen durchgängig bedingt weiter erkannt waren, werden die letzteren als das „Zugrundeliegende“ gedacht, dessen verschiedene Aeusserungen jene mannigfaltigen Erscheinungen sind.

Worauf beruht diese Art des Denkens, die Einheit der Erkenntnistaten des stets an Erscheinungen sich betätigenden erkennenden Bewusstseins? An diesen objektivierten Taten des wissenschaftlichen Erkennens erkennt man *noëtisch-gegenständlich* die spontane Aktivität der synthetischen Einheitsfunktion des erkennenden Bewusstseins. Mit und in jedem einheitlichen Erzeugnis des simultan oder sukzessiv erkennenden und bildenden Tuns des Bewusstseins objektiviert und verkörpert sich spontanerweise diese synthetische Einheitsfunktion. Im Prozess des unmittelbaren Erkennens und im anschaulichen Erfahrungsgehalt der wissenschaftlichen Erkenntnisse sind die Erkenntnisgegenstände phänomenal gegeben; durch die synthetische Einheitsfunktion des Bewusstseins werden die Erscheinungen in ihrer durchgängigen Bedingtheit und in ihrem konstanten Zusammenhang erfasst, und das Denken substantialisiert die erkannte gesetzliche Beziehungseinheit der Erscheinungen. Auf dieser synthetischen Einheitsfunktion beruht die Möglichkeit der einheitlichen Erfassung und Gestaltung des Phänomenalen, sie ist der noëtisch-logische Grund der Tatsachen des Gewusst-, Vorgestellt- und Gedachtseins von einheitlichen Dingen der unmittelbaren Wirklichkeit, von realen, idealen und Beziehungseinheiten, von konstanten Zusammenhängen und sie ist endlich der Grund der Möglichkeit der einheitlichen wissenschaftlichen und künstlerischen Schöpfungen und der Zusammenfassung der Inhalte der Erfahrung zur Einheit der Welt.

Und so wird denn die Struktur des erkennenden Bewusstseins an seinem Wirken, an seiner eigenen Objektivierung, an seinen synthetischen Funktionstaten, an seinem aktiven wissenschaftlichen Verhalten erkennbar. Am erkenntniszeugenden Wirken des wissenschaftlichen Bewusstseins ist noëtisch-empirisch das Werden, die Möglichkeit und die Bedeutung des Substanzbegriffs zu erkennen. Aus dieser Betrachtung ergibt sich, dass nicht realbeharrliche Dinge und Sub-

stanzen erkannt, erfasst oder nachgebildet werden, sondern diese sind gesetzmässige Erzeugnisse der synthetischen Aktivität des Bewusstseins. Das Erkannte kleidet sich je nach dem gegenständlichen Umfang in die noëtische Einheitsform des Dinges oder der Substantialität. Das Ding- und Substanzdenken der Menschen ist das spontane Denken der im Bewusstsein sich abhebenden und projektierten einheitlichen Verbindungen des phänomenal Gegebenen, oder m. a. W. es ist das Denken der Produkte der Erkenntnisbetätigung in derjenigen synthetischen Einheitsform, in der sie spontan vollzogen waren. Die Substanz wird nicht erkannt, sondern sie wird in ihrem wahren noëtischen Sinne als die gesetzliche Beziehungseinheit der Erscheinungen der Welt vom wissenschaftlichen Erkennen in seiner synthetischen Betätigung am phänomenalen Stoff empirisch erzeugt. Als solche ist die Substanz *die objektive Einheit der begriffenen Erfahrung.*

Als die Erkenntniskritik in die Welt trat, stiess sie u. a. auf den Denkbegriff des Substratum, des Beharrenden, der Substanz, mit dem die spekulative Metaphysik operierte. Im ersten Kapitel war davon die Rede, dass der gegenständliche Bewusstseinshorizont der bisherigen Erkenntnistheorie, wie des gesamten philosophischen Weltdenkens in der Hauptsache auf das Erkenntnisgebiet des naturwissenschaftlichen Verstandes beschränkt und abseits der geisteswissenschaftlichen Erfahrungswelt stehen geblieben war, die das Sein der Metaphysik möglich machte und der letzteren epochenweise die Gegenstände des Denkens aufgab. Auf dem Wege der Kritik der formalen metaphysischen Denkbegriffe ist die Metaphysik nicht aus der Welt zu schaffen. Die Metaphysik begreifen und im Begreifen sie überwinden, heisst die unbewussten stofflichen Quellen ihres Wirkens aufdecken und zum neuen Gegenstand der empirischen Erkenntnis machen. Dies gehört zu den Aufgaben der Philosophie des bewussten Seins. Die bisherige Erkenntniskritik aber ging den ersten Weg, weil ihr die Voraussetzungen, den zweiten zu betreten, fehlten, und sie hatte dabei das spekulative Verfahren der Metaphysik, mit der sie daher erfolglos kämpfte, nachgeahmt. Wo die Metaphysik ihren jeweiligen Substanzbestimmungen und Weltanschauungen den konformen Erfahrungsgegenstand nicht zu verschaffen vermochte, da erklärte sie diese für Ergebnisse des reinen Denkens und suchte deren Denkmöglichkeit, deren logische Notwendigkeit zu beweisen. Analog verfuhr die Erkenntniskritik. Hume suchte die Entstehung des Substanzbegriffs in den Vorstellungselementen

des gewöhnlichen Bewusstseins, und er bestimmte ihn als eine ungültige Vorstellung, für die es an einer adäquaten Impression fehlt; während Kant ihn für einen dem reinen *naturwissenschaftlichen* Verstande innewohnenden Begriff a priori erklärte. Eine solche Betrachtung setzt aber entweder eine intellektualistische und rationalistische Auffassung des Bewusstseins voraus oder führt zu einer Intellektualisierung und Rationalisierung des Erkennens und zur erkenntniskritischen Verschärfung des Dualismus zwischen Denken und Sein. Diese Kluft blieb bestehen, trotzdem Kant, ausgehend von der Einsicht in die Forschungsprinzipien der Naturwissenschaft, bemüht war, den lediglich empirischen Gebrauch und die rein methodische Geltung der Substanzkategorie nachzuweisen.

Im Unterschied von diesem sensualistischen und rationalistischen Empirismus der Erkenntniskritik findet die Philosophie des Wissens ihrer Methode der Betrachtung gemäss die Substantialität weder in den Erscheinungen, noch im isolierten Bewusstsein oder im sich selbst genügenden Denken, sondern in den objektivierten einheitlichen Produkten eines jeden positiven Erkennens als die gedachte Beziehungseinheit der gegebenen und erkannten Erscheinungen oder als die noëtische Einheitsform des Erkannten vor. So wie die Aktivität der synthetischen Bewusstseinsfunktion am gegebenen Stoff, an Inhalten haftet, und nur in den einheitlichen Erzeugnissen zum Ausdrucke kommt, ebenso ist die Substantialität kein dem isolierten Verstande innewohnender inhaltloser Begriff, auch nicht die Bedingung des empirischen Erkennens, sondern ist, wie oben dargetan, das Resultat des synthetischen Erkennens und in diesem objektiverweise vorfindbar als sein immanentes Strukturelement, als die noëtische Einheitsform, die dem erkenntnismässig geformten phänomenalen Stoff anhaftet und die dem wissenschaftlich Erkannten und Gedachten immanent ist.

Drei elementare Faktoren sind es, die allgemein die Struktur des positiven Erkennens bilden und inhaltliche Erkenntnisse möglich machen: *Mundalität, Phänomenalität und synthetische Bewusstseinseinheit oder noëtische Einheitsform.* Diese Elemente sind die epistemologischen Bedingungen des empirischen Erkennens und sie gehören daher zu den weiteren Bestimmtheiten des epistemologischen Erkenntnisbegriffs. Einmal vorgefunden, können diese Elemente losgetrennt voneinander gedacht werden. Allein ein solches mit isolierten Bestandteilen operierendes Denken ist das Kennzeichen

der sterilen Spekulation. Die Spekulation abstrahiert die Ding- und die Substantialitätsform von den Inhalten, und denkt diese, die Erscheinungswelt und das Bewusstsein als unabhängig voneinander bestehende räumliche Realitäten. In Wirklichkeit aber, in den Akten der unmittelbaren Erkenntnisfunktion und im inhaltlichen Denken sind diese Elemente einheitlich verknüpft, sie bedingen sich gegenseitig und konstituieren zusammen die *synolone Struktur* des werktätigen Erkennens und der objektivierten Erkenntnisfunktionstaten. In der Dingform stellen sich im Bewusstsein der Menschen die spontanen einheitlichen Verbindungen des Phänomenalen unmittelbar als Aussenwelt dar, und die Menschen leben in der so gestalteten Welt der Dinge und konstant gedachter Einheiten. Während aber dasjenige, was das gewöhnliche Bewusstsein denkt, äusserliche und zufällige Beziehungseinheiten von unmittelbar gegebenen Erscheinungen sind, sucht das wissenschaftliche Bewusstsein auf dem Wege methodischer Erkenntnis und vom Phänomenalitätsgedanken geleitet und erkennt die durchgängige Bedingtheit und die gesetzliche Beziehungseinheit der Erscheinungen der Welt. Die Anschauungsweise des Phänomenalen in der Form der Dinge und das Gedachtwerden desselben in der Substantialitätsform der gesetzlichen Beziehungseinheit richtet sich nach dem Umfang des empirisch Gegebenen und dem Erklärungswert, der Geltung des wissenschaftlich Erkannten in Theorie und Praxis. Allein sowohl in der unmittelbaren Anschauung des gewöhnlichen naiven Bewusstseins, wie im unmittelbaren Denken des wissenschaftlichen Bewusstseins baut sich die einheitlich geformte Erscheinungswelt synolon auf. Und so wie die Erscheinungen nicht neben, sondern im Bewusstsein und unter der Bedingung des denkenden Bewusstseins gegeben sind, so werden auch die vollzogenen Verknüpfungen der Erscheinungen in ihren immanenten noëtischen Einheitsformen unmittelbar vorgestellt und gedacht.

V. Die Gliederung und der Aufbau der soziallogischen Bewusstseinswelt und die spekulative Philosophie.

Andere gesetzmässige Faktoren sind es, die einerseits die Erkenntnisbetätigung möglich machen, andererseits aber die Dualisierung der synolonen Struktur des unmittelbaren Erkennens und Denkens und die Zerlegung dessen synolon aufgebauter Erzeugnisse in ihre Elemente bewirken, die zum Hindernis des Erkenntnisfortschritts werden. Es wurde oben ausgeführt, dass jedem positiven Erkennen das Bewusstsein beiwohnt, dass das Objekt, an dem es sich betätigt, objektiv oder mundal gegeben ist. Die Kenntnis jener Faktoren führt auch zur klareren Erfassung dieser Mundalitätsbedingung des Erkennens.

Die Bewusstmachung und Vergegenständlichung des Unbewussten, die wachende bewusste Gegenständlichkeit des Seins lösen im Fortgang der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit die Weltfrage nach dem Sein. Das objektiv gegebene und empirisch erkanntwerdende Sein ist das gegenständlich gewordene, in Beziehung zum anschauenden Denken getretene und in seiner Gegenständlichkeit angeschaute Sein. Im Prozesse der Selbstentfaltung und Seinsrealisierung der erkennend und schaffend tätigen Menschheit vollzieht sich die Bewusstmachung und Vergegenständlichung des Unbewussten; das blinde, ungeschiedene, spontane Bezogensein des Bewusstseins auf Inhalte, deren einheitliches Verbundensein wird in sich gegliedert; das Denken von den Inhalten, die Inhalte vom Denken werden getrennt; die Bewusstseinswirklichkeit differenziert sich in besondere Erkenntnisgebiete; die Daseins-, Erlebnis- und geistigen Inhalte, das Bewusstsein, das Denken werden vergegenständlicht und in ihrer Verselbständigung erkannt und gedacht. Und die Gesamtheit des so differenzierten, mit den inneren und äusseren Umbildungen der Menschheit sich vervielfältigenden und gegenständlich sich auseinanderlegenden empirischen Seins als der Inbegriff der mannigfaltigen gewordenen und werdenden realen und idealen Gegenstände der Wissenschaften und Künste bildet die objektiv-gegenständliche Welt und erfüllt den allgemeinen soziallogischen Seinsbewusst-

seinsraum der Menschheit. Unter der Grundbedingung des menschheitlichen Seinsbewustseins ist diese Welt als bewusste Welt möglich und als objektiv seiende gegeben. Und so wie die Welterscheinungen, die realen und idealen Vorgänge und die differenzierten Objekte der Wissenschaften und Künste in lückenloser Beziehung untereinander stehen, so stehen sie als Inbegriff der bewussten Welt in der Grundbeziehung zum sie anschauenden Seinsbewusstsein. Daher werden unter dieser Grundvoraussetzung die Gegenstände des wissenschaftlichen Erkennens, die objektivierten subjektiven Erlebnisinhalte und sämtliches in der Anschauung Gegebene als objektiv seiend, als zum Gesamtbestand der Welt gehörend, angenommen und gedacht. Die Menschen wüssten nicht von einer Wirklichkeit, wäre sie nicht in ihrer anschaulichen Gegenständlichkeit dem Bewustsein gegeben, sie wüssten nicht von ihren Beziehungen zur Welt, stände nicht die Welt in anschaulicher Beziehung zu ihrem Bewusstsein und sie wüssten nicht von ihrem eigenen Selbst, träte es ihnen nicht objektiviert in der Anschauung entgegen. Die Menschheit wäre sich ihrer eigenen Vergangenheit und Gegenwart nicht bewusst, schaute sie nicht ihr objektiviertes Sein und Wirken im Bewusstsein, in den Schöpfungen der Wissenschaften und Künste und in den Werken ihrer eigenen Lebenstätigkeit an. Unter derselben Bedingung ist auch die primäre, sinnlich angeschaute Wirklichkeit in der Naivetät ihrer Tatsächlichkeit, ihres objektiven empirischen Daseins gegeben.

Die unmittelbare gemeinschaftliche Wirklichkeit der Menschen bietet sich dem naiven Bewusstsein als eine Mannigfaltigkeit von konkreten Dingen dar, die das natürliche Bild der räumlichen Aussenwelt konstituieren. Das gewöhnliche, passiv sich verhaltende und sich selbst nicht wissende populäre Bewusstsein betrachtet natürlicherweise die Dinge wegen des Faktums ihrer anschaulichen Gegenständlichkeit als extramentale, als unabhängig vom Vorstellen gegebene und als im Vorstellen sich abbildende empirische Einheiten. An diese Dingmannigfaltigkeit gewöhnen sich die Menschen lebenspraktisch, mit dieser operieren sich sprachlich, und diese Dinge bilden die Gegenstände der unmittelbaren Urteilspraxis. An diesen objektiv-gegenständlichen Wahrnehmungseinheiten oder Dingeinheiten der Erscheinungen hat das Denken zuerst die Vorstellung der Einheit vorgefunden und die Einheitsvorstellung von den synthetisch verknüpften Erscheinungen unbewusst abstrahiert und verselbständigt.

Dies war der natürliche Anfang der Dualisierung der synolonen Vorstellungsgebilde des Bewusstseins und zugleich die Genesis des spekulativen Denkens, das die immanente noëtische Einheitsform der durch die synthetische Aktivität des Bewusstseins zu Dingen verknüpften Erscheinungen zu besonderen Wesenheiten, Essenzen der Dinge machte. Der Prozess der spontanen Verknüpfung der Wahrnehmungen zu Dingen des Vorstellens, der Wechsel der Dingeigenschaften und die immer wieder in die Dingform sich gesetzmässig setzenden Vereinheitlichungen des Phänomenalen erscheinen dem passiv sich verhaltenden vaiven Bewusstsein als ein Geschehen, in dem Dinge unabhängig vom Bewusstsein entstehen, vergehen und neu geschaffen werden. Ist einmal die Einheitsvorstellung verselbständigt und das Geschehen urteilsmässig zum Zwecke der gegenseitigen Verständigung der Menschen in die Denkmittel des Subjektes, der Eigenschaft und des Zustandes gegliedert, so gewährt die alltägliche Denkpraxis die weitere Möglichkeit zur Konzeption des Gedankens von einem wesenhaften Träger des äusseren Geschehens. Es ist im gesetzmässigen Faktum der anschaulichen Gegenständlichkeit des bewussten empirischen Seins und der damit wesentlich zusammenhängenden Auffassung vom extramentalen Gegebensein der sinnlichen Aussenwelt begründet, dass die fiktive wesenhafte Einheit als das Substrat der Erscheinungen, als das Zugrundeliegende der Aussenwelt gedacht wird. Die Vorstellung des Substratum, des Trägers ist nicht willkürlich postuliert, nicht durch denkmässige künstliche Analyse ursprünglich gewonnen oder willkürlich zum Geschehen hinzugedacht, wie die Erkenntniskritiker diesen Denkvorgang deuten. Nichts vermag das isolierte Denken aus sich selbst zu erzeugen. Alle seine Aussagen verdankt es dem gegenständlich Gegebenen und an seiner eigenen objektivierten Gegenständlichkeit lernt es sich selbst kennen. Die Einheitsvorstellung wurde ursprünglich an den gegenständlich gewordenen synthetischen Erzeugnissen des Bewusstseins vorgefunden, und im sozialen Sein der Menschen, in der unmittelbaren Lebens- und Urteilspraxis vollzog sich, wie immer, die Analyse, die spontane Zerlegung der synolonen Gebilde des Vorstellens in ihre Elemente. Diese unwillkürliche, durch das soziale Seinder Menschen und durch das Faktum der extramentalen Gegenständlichkeit der Aussenwelt bedingte Tat schuf die Grundlage für die spekulative Funktion des Denkens. Es folgten die spekulative Gliederung der Welt in Geist und Materie, Substanz und deren Erscheinungen und das spekulative Forschen nach der Substanz.

Es wurde oben dargetan, dass das einzige methodisch wirksame Postulat, mit dem die Wissenschaft an die Erfahrung herantritt, der Phänomenalitätsgedanke ist, der dem schöpferischen empirischen Erkennen den Weg und das Ziel der synthetischen Erfassung der Erscheinungen vorschreibt und möglich macht. Das Gesamtverfahren und die Taten des wissenschaftlichen Erkennens weisen unmittelbar auf den erkenntnisfremden Wert der „Substanzkategorie“ und auf die Sterilität des spekulativen Denkens hin. Und in der Tat, während die tätigen Wissenschaften, vom Phänomenalitätsgedanken stillschweigend geleitet, die Dinge durch Erzeugung erkennen und das Beharrende, das „Zugrundeliegende“ im erkannten konstanten Zusammenhang, in der gesetzlichen Beziehungseinheit der Erscheinungen suchen und finden, webt und verstrickt sich das spekulative Denken bei der Erklärung der kausalen Beziehungen zwischen Substanz, Erscheinungen und ihrem Gegebensein im Bewusstsein in das eigene Netz der widerspruchsvollen Theorien des Spiritualismus, Materialismus, Dualismus und wie sie alle heissen. Das äussere Fundament dieser Theorien sind: Das Missverständnis der anschaulichen Gegenständlichkeit der Welt und des noëtisch-logischen Grundes ihrer Einheitsformen, das isolierende und hypostasierende Denken der Elemente der synolonen Struktureinheit des Erkennens und dessen Erzeugnisse und die Umdeutung des immanenten noëtischen Zusammenhanges dieser Strukturelemente in ein extramentales Kausalverhältnis. Vom Gesichtspunkt der Kulturentwicklung der tätigen Menschheit und der umformenden Erkenntnisarbeit der Wissenschaften aus betrachtet, erkennt man am Forschen und Verfahren des sterilen spekulativen Denkens, dass seine Seinsauffassung dem ursprünglichen Lebens- und Kultursinn des passiv sich verhaltenden unschöpferischen Bewusstsein angepasst ist. Dem letzteren adäquat hat auch die spekulative Erkenntnisbetrachtung oder die *Metaphysik des vorwissenschaftlichen, passiven und unschöpferischen Bewusstseins die Theorie von der einfachen Abbildung der Wirklichkeit im Bewusstsein erzeugt.*

Beschränkt und unveränderlich den Inhalten nach wären ein Bewusstsein und eine Welt, die sich in jenem abbildete, und weder die Wirklichkeit noch das Denkens wären zum Problem geworden. Allein das geschichtliche Faktum der Erweiterung der Bewusstseinswelt im Fortschritt der Erkenntnis, ihrer Umformung in besondere Erkenntnisgebiete, also der differenzierte Zustand und das arbeits-

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

teilige Erkenntniswirken der Wissenschaften machen die Theorie von der einfachen Abbildung der Wirklichkeit im Bewusstsein zu nichte. Andererseits aber sind diese Differenzierungs- und Umformungstatsachen kein Produkt einer willkürlichen denkmässigen Analyse des Gegebenen. Die erkenntnisgegenständliche Gliederung und Entfaltung des empirischen Seins vollzog sich im geschichtlichen Kulturprozesse der Entwicklung, Vervielfältigung und objektiver Seinsrealisierung der Menschheit und sie ist eine Lebensfunktion der sozialbewussten Existenz der letztern. Sämtliche gewordene Gegenstände des wissenschaftlichen Erkennens, mögen sie sich auf die Naturwirklichkeit oder auf das innere und äussere menschheitliche Selbst beziehen, sind und gelten als objektiv gegeben unter der Bedingung des soziallogischen Seinsbewusstseins der Menschheit und sie konstituieren in ihren Stufenbau und in ihrer zusammenhängenden Gesamtheit die bewusste menschheitliche Erkenntnis- und Seinswelt. Sie können zum *soziallogischen Kulturbegriff* der erkenntnisgegenständlich differenzierten, erkannt- und erlebtwerdenden Gesamtwirklichkeit zusammengefasst werden. Von diesem Begriff aus betrachtet, ist der geometrische Raumgegenstand ebenso empirisch-wirklich, wie die anderen idealen und realen, gegenständlichen Wirklichkeiten des wissenschaftlichen Erkennens und künstlerischen Gestaltens, wie die physikalischen, die mechanischen, wie die Denk-, Lebens- und Bewusstseinserscheinungen.

Unter der allgemeinen Bedingung der Phänomenalität betätigt sich jedes erkenntniszeugende Erkennen an den gegebenen Erscheinungen in der Richtung der Erfassung ihres konstanten Zusammenhanges. Das Erkennen erfüllt seine durch das Phänomenalitätsprinzip bedingte Aufgabe, wenn es die gesetzliche, durchgängige Beziehungseinheit der Erscheinungen begriffen hat. Es liegt in der Natur jeder generellen wissenschaftlichen Erkenntnis, wie die vorangehenden Ausführungen dargetan haben, dass die erkannte Beziehungseinheit als Substantialität gedacht wird. In dieser Form wird jedes generell Erkannte gedacht, sie kehrt notwendig wieder in allen generellen Ergebnissen und sie ist allen generellen Erkenntnissen der noëtischen Struktur nach immanent. Die Substantialität kann aus dem wissenschaftlichen Bewusstsein nicht verschwinden, sie ist ihm vielmehr stets gegenwärtig, weil sie in und mit jeder generellen wissenschaftlichen Erkenntnis aktuell und unmittelbar gedacht wird. Das wissenschaftliche Denken denkt auch inhaltlich das „Zugrundeliegende“ der sinnlichen

Dinge, weil es die letzteren als Einheiten denkt, die der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung nicht gegeben sind. Da die Substantialität als die gesetzliche Beziehungseinheit der Erscheinungen die jeweilige synthetische Vollendungsform des analytischen Erkenntnisinteresses und somit das immanente Ziel, dem das tätige empirische Erkennen im Fortschritt der Vereinheitlichung der Erfahrung zustrebt, so ist der Substantialitätsgedanke dem wirklichen Verfahren und den Denktatsachen des gesamtwissenschaftlichen Erkennens gemäss das *regulative Prinzip der Wissenschaft.*

Die spontane Objektivierung des Unbewussten und Subjektiven, die Differenzierung und Erkenntnisgestaltung der objektiven und subjektiven Erfahrung und die so wachsende Gegenständlichkeit der bewussten Welt im Fortgang der geschichtlichen Kulturentwicklung der Menschheit machen das Erkennen des empirischen Seins möglich. Das soziallogische Seinsbewusstsein der Menschen verleiht den getrennten sinnlichen und nichtsinnlichen Erkenntnisgegenständen der Wissenschaften Daseinsrealität. Dieselben Faktoren bewirken aber notwendig die Dualisierung der synolonen Struktur des Erkennens gleichsam in Fortsetzung des ursprünglichen Faktums der Gliederung des ungeschiedenen Verbundenseins des schlummernden Bewusstseins mit Inhalten in Subjekt und Objekt, wodurch das objektivierte, im Bewusstsein sich abgehobene und gegenständlich gewordene Unbewusste zum Faktum des bewussten, anschaulichen und beurteilten Seins geworden ist. Diese Faktoren bewirken spontan die Hypostasierung und die metaphysische Umdeutung der einheitlich verbundenen Strukturelemente des Erkennens in räumlich getrennte Wesenheiten und in ein extramentales Kausalverhältnis. Im Vorangehenden war die Rede vom fundamentalen Unterschied der Erkenntnisweise und der Entstehung der Erfahrungsgegenstände der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften. Jene Wissenschaften schöpfen ihre Inhalte aus subjektiven Quellen. Die Realität des menschheitlichen Selbst ist in fortwährenden geschichtlichen inneren Umbildungen begriffen. Diese Umbildungen erzeugen neue subjektive Inhalte des Denkens und Erlebens und sie setzen sich von einer geschichtlichen Epoche zur andern in mannigfaltigen Formen des sozialen und Kulturlebens, in Werte, Lebensanschauungen und geistige Beziehungseinheiten der Menschen, aus denen in der Folgezeit die ursprüngliche subjektive Lebendigkeit für kommende Geschlechter verschwindet. Keine der differenzierten Wissenschaften, vor allem aber der Geisteswissenschaften,

vermag die ursprünglichen Erfahrungs- und Erlebnisinhalte, die in den generellen Begriffen der andern Wissenschaften zur Einheit gelangen, vollständig in der Anschauung zu realisieren. Weil die bisherige Wissenschaftslehre, bezw. Erfahrungsphilosophie bei der besonderen Erfahrungswelt der Geisteswissenschaften vorbeigegangen und in der Hauptsache nur auf die Erfahrungselemente des naturwissenschaftlichen Denkens beschränkt war, so vermochte sie nicht den Begriff des empirischen Erkennens eindeutig zu bestimmen. Die Erkenntniskritik vermochte nicht, die tatsächliche Möglichkeit vieler tiefgründiger geistiger Gebilde des menschlichen Zusammenlebens zu erklären, oder sie versuchte diese aus heterogenen Vorstellungselementen rein intellektualistisch, schattenhaft zu konstruieren. All diese Grundverhältnisse bedingen stets u. a. die Entstehung des spekulativen Denkens, das mit den isolierten Strukturelementen des Erkennens und mit den Formen der Begriffe und Erkenntnisse operiert.

Seinem eigenen Tun und Objekte konform erzeugte das spekulative Denken die rationalistische Ansicht, wonach das reine Denken, über die Erfahrung hinweg, selbstätig das Sein, die wesenhafte Wirklichkeit erzeuge. Diese Auffassung, auf der unten zu erörternden syllogistischen Bestimmung des Erkennens beruhend, wurde zuerst von den Eleaten in die Welt gesetzt, und in ihrem Gefolge legen die Rationalisten allzeit dem reinen Denken die Prädikate des Allgemeinen, Objektiven und Wahren bei. Die Folge davon ist das negative Bewerten des empirischen Erkennens und der Realität der unmittelbaren Erscheinungen. Diese Ansicht und dies Verhalten wurden aber zum Verhängnis der spekulativen Philosophie und sie bedingten ihr steriles Dasein gegenüber dem schöpferischen Fortwirken des empirischen Erkennens der Wissenschaften. Während die spekulative Philosophie vom reinen Denken, d. h. von Begriffen und Erkenntnissen der Form nach ausgehend, ohne deren Ursprung und Möglichkeit zu kennen, denkmässig gedankliche Wirklichkeiten und „metaphysische“ Realitäten postuliert, die niemals das Licht des Daseins erblicken, geht das wissenschaftliche Erkennen von Erscheinungen aus, führt diese herbei, erkennt deren durchgängige immanente Bedingtheit und konstanten Zusammenhang, und den Gesetzen gemäss, d. h. der erkannten wirklichen Beziehungseinheit gemäss beeinflusst es praktisch den Verlauf der Erscheinungen und verändert die Wirklichkeit im Denken, im Leben und in der Anschauung der Menschen. Und so wie die Differenzierung des Seins

in besondere Erkenntnisgebiete das arbeitsteilige Wirken der Wissenschaften möglich macht, und sämtliche Gegenstände des Erkennens eine zusammenhängende Einheit bilden, so ist auch der einheitliche immanente Zweck, dem das wissenschaftliche Erkennen und künstlerische Schaffen dienen, die objektive Darstellung des Erkannten und Erlebten, worin die Gedanken und die Wirksamkeit des am Wirklichkeitsstoff sich betätigenden erkennenden soziallogischen Geistes der Menschheit zum anschaulichen Ausdruck kommt.

VI. Die bisherige Erkenntniskritik und die Metaphysik.

Die in der Geschichte des menschlichen Denkens aufgetretenen metaphysischen Seinserklärungen widerlegen nicht, vielmehr bestätigen ihre tatsächliche Möglichkeit und inhaltliche Verschiedenheit die Folgerungen aus dem entwickelten epistemologischen Erkenntnisbegriff in bezug auf die Substanzerkenntnis. Die Stärke der Metaphysik lag nicht in ihren dogmatischen Annahmen und formalen Begriffen, die als blosse Denkmittel nichts vom Betätigungsboden verraten. Ihre Lebenskraft wurzelte in denjenigen Quellen der menschheitlichen Seinswelt, von denen jedes inhaltliche Denken sich nährt, und aus diesen Quellen schöpfte die Metaphysik unbewusst den Erfahrungsstoff für ihre jeweiligen Substanzbestimmungen. Da weder die Metaphysik selbst, noch die Erkenntniskritik die Erfahrungsquellen der letzteren aufzudecken vermochten, so konnte die Kritik weder die Metaphysik überwinden, noch zum wesentlichen Verständnis ihrer Anschauungen gelangen. Diesem erfolglosen Kampf verdanken ihre Entstehung die Denkrichtungen des Begriffsrealismus, des Nominalismus, des pessimistischen Agnostizismus, Skeptizismus und das erkenntnistheoretische Problem der Erfahrung selbst.

Genetisch und beschaffenheitlich verschieden sind die Erfahrungswelten der Natur- und der Geisteswissenschaften. So wie die bewusste Gesamtwelt unter der Grundbedingung des menschheitlichen Seinsbewusstseins objektiv gegeben ist, so ist das Problem des Seins, wie im einleitenden Kapitel ausgeführt wurde, das Problem des geschichtlich sich innerlich umbildenden, in den Geisteswissenschaften sich subjektiv erlebenden, seine universale und objektive Eigengestalt suchenden und von einem epochalen System sozialgeistiger und sozialkulturlicher Beziehungseinheiten und Werten zum andern strebenden menschheitlichen soziallogischen Subjekts. Die anschauliche Gegenständlichkeit und die noëtischen Einheitsformen der Aussenwelt und der Objekte des Denkens und Vorstellens gaben der Metaphysik die formalen Denkbegriffe und die veränderlichen subjektiven Zustände und die geschichtlichen Phasen des Gegensatzes zwischen dem subjektiven und objektiven Weltdasein des menschheitlichen Subjekts

gaben ihr den veränderlichen Denkstoff auf. Allein die Metaphysik war sich des empirischen Ursprungs des letztern, der Beweggründe und der Möglichkeit ihres eigenen Tuns unbewusst und sie schwebte bodenlos mit epochal-verschiedenen Weltdeutungen, die durch die phaseologischen Lebenszustände des menschheitlichen Subjektes bedingt waren, über dem Erfahrungsfeld der Naturwissenschaften. Da die Erkenntniskritik in der naturwissenschaftlichen Erfahrung, von der sie ihren Ausgangspunkt nahm, die metaphysischen Denkinhalte nicht vorfand, nicht finden konnte. so erklärte sie dieselben als für ausserhalb *aller* Erfahrung liegende und imaginäre Gegenstände. Diese Voraussetzung, bezw, Erfahrungsanschauung bedingte die äusserliche Stellungnahme und bestimmte das einseitige Verfolgungsziel der Erkenntniskritik seit Locke, Hume und Kant, das lediglich gegen die formalen Denkbegriffe der Metaphysik gerichtet war. In diesen erblickte die Erkenntniskritik den Lebensnerv der Metaphysik, und dies bestimmte bis auf den heutigen Tag das kritische Verhalten der erstern. Mit Hilfe genetisch-psychologischer und logischer Methoden der Denkanalyse sucht sie das Ziel zu erreichen. Aus den *psychologischen Elementen der Eindrücke und Vorstellungen* liess Hume gemäss seiner intellektualistischen oder formalpsychologischen Auffassung des Bewusstseins die metaphysischen Begriffe und Substanzerkenntnisse als schattenhafte Vorstellungsgebilde entstehen. Kant fand in den a priorischen Begriffen und in den Ideen, die „notwendig" aus der *Forschungsbetätigung des naturwissenschaftlichen Verstandes* hervorgehen, die konstituierenden Elemente der metaphysischen dialektischen Vernunft. Das Resultat eines solchen äusserlichen Verhaltens zum äusserlichen Verfahren der Metaphysik war die Auffassung, dass die letztere eine *überempirische* und sterilanalytische Erkenntnis aus Begriffen sei. Es entsprach also der vorgefassten Annahme vom transzendenten Gegebensein oder empirischen Nichtgegebensein der Denkinhalte der missverstandenen Metaphysik, weil die Erkenntniskritik die letzteren vergebens in der Erfahrung des naturwissenschaftlichen Verstandes suchte und daher auch nicht vorfand. Dass der nach solchen Voraussetzungen und Methoden geführte Kampf mit der Metaphysik erfolglos blieb, es sein musste, beweist unmittelbar das Faktum der nach der kritischen Wendung der Philosophie seit Kant neu entstandenen metaphysischen Seinserklärungen. Die Erkenntniskritik vermochte nicht, die tatsächliche Möglichkeit und den Ursprung der geschichtlichen, inhalt-

lich verschiedenen Substanzbestimmungen der Metaphysik zu erklären. Im Zusammenhang mit diesen Tatsachen erkennt man an der Stellungnahme der bisherigen Erkenntniskritik ihren engen Bewusstseinshorizont, ihren engen Erfahrungsbegriff und zugleich die Unwirksamkeit der einseitigen formalpsychologischen oder formallogischen Methoden der Erkenntnisuntersuchung. Der Erkenntniskritik fehlten die Einsicht in die geisteswissenschaftliche Erfahrungswelt, die epistemologische Methode und der Kulturbegriff der erkenntnisgegenständlich differenzierten objektiven menschheitlichen Erkenntnis- und Seinswelt. Daher vermochte sie auch nicht, zu einer eindeutigen und umfassenden Begriffsbestimmung der Erfahrungserkenntnis zu gelangen.

VII. Die Betätigungsweise der formalen und der psychologistischen Logik. Der syllogistische Erkenntnisbegriff und die Metaphysik.

Die im Fortgang der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit sich vollziehende Differenzierung des gegenständlich gegebenen und gegenständlich bewusstwerdenden Seins in besondere Erkenntnisgebiete ist von einem weitern nachteiligen Umstand begleitet. Jedes einzelwissenschaftlich umformte Bewusstsein ist unter dem Einfluss seiner eigenen Betätigung und Erkenntnisresultate geneigt, seine Erkenntnismethode zu universalisieren und die erkannte Beschaffenheit seines besondern Erfahrungsgebietes als die stoffliche Beschaffenheit der Gesamtwelt zu denken. Das unvollkommene und sporadische Erkenntniswirken der Geisteswissenschaften ist wesentlich durch die mit den geschichtlichen Entwicklungszuständen des menschheitlichen Subjekts sich inhaltlich verändernden Gegenstände bedingt. Der Kampf der Geisteswissenschaften untereinander und mit den Naturwissenschaften und das Chaos der wechselnden Aufgabebestimmungen der ersteren ist vom latenten Gesetz der Entstehung der Gegenstände im geisteswissenschaftlichen Bewusstsein, ihres objektiven Gegebenseins, inneren Zusammenhanges und ihrer Zweckbestimmtheit beherrscht. Erst mit der Erkenntnis dieses Gesetzes werden sich die Verfassungsprinzipien der Geisteswissenschaften feststellen lassen. Der jeweilige Stillstand, die methodologische Unvollkommenheit und die Heterogenität der Erkenntnisse der Geisteswissenschaften äussern sich darin, dass die methodologischen Begriffe der letzteren solange leere Postulate, blosse Namen bleiben, bis der konforme Gegenstand in der Anschauung nicht realisiert wird.

Macht die Reflexion zu ihrem Betrachtungsgegenstand die Denk- und Vorstellungsvorgänge des sich selbst genügenden Bewusstseins, so versteht sie unter Erkennen das Gegebensein von Vorstellungen, Begriffen und Erkenntnissen und die Tätigkeit des Urteilens auf Grund derselben. Der so gefasste Gegenstand beherrscht das Bewusstsein und die Problemstellung der formalen Logik und der formalen Psychologie des Erkennens. Die formale Logik betrachtet die Denkakte unter dem Gesichtspunkt der Be-

griffs- und Urteilsbeziehung, sie reduziert jedes Urteil auf den Merkmalsgehalt der verbundenen Begriffe des Subjekts und Prädikats, und sie findet im Satze der Identität bezw. des Widerspruchs das Prinzip der Denktätigkeit, den Grund und das Wahrheitskriterium der hervorgehenden Erkenntnis. Durch den Ausgangspunkt ist sachlich und historisch die formale Logik mit dem Begriffsrealismus oder metaphysischen Rationalismus verbunden. Die Prinzipien und das Verfahren der formalen Logik zeigen gleichsam die Möglichkeit des Ueberganges des formalen Denkens in den Rationalismus. Nach dem Rationalismus genügt die Widerspruchslosigkeit eines Urteils, um dem Begriffsinhalt Realität zu verschaffen. Er identifiziert das urteilsmässig Abgeleitete, das deduktiv und begriffsmässig Gefundene mit dem objektiven Sein oder das Notwendiggedachte mit dem Notwendigseienden. Dass beide Denkrichtungen auf einem gemeinsamen Boden sich bewegen und stillschweigend oder ausdrücklich zusammengehen, das lehrt der Fall der Eleaten, des Sokrates, des Aristoteles, der Scholastik, des Cartesius, Spinoza, Leibniz u. s. f. Der Begründer der formalen Logik, Aristoteles, schuf zugleich den syllogistischen Erkenntnisbegriff, den Weg des syllogistischen Denkverfahrens des Rationalismus, den er zuerst ausdrücklich selbst ging bei der Ableitung der metaphysischen Denkbegriffe.

Die formale Psychologie des Erkennens oder der erkenntnistheoretische Psychologismus hingegen unterscheidet nicht zwischen Denkformen und Denkinhalten, ebensowenig prinzipiell zwischen Denken und Wirklichkeit. Der Psychologismus, auch subjektiver Idealismus genannt, löst bei seiner prinzipiellen Gesamtbetrachtung sämtliche gegebene Bewusstseinsinhalte, das Denken, die Wirklichkeit, die Urteilssubjekte und das denkende Subjekt überhaupt in die psychologischen Elemente der Eindrücke, Empfindungen, Vorstellungen auf. Er betrachtet die Denktätigkeit und die Begriffsbildung als eine Selbstbewegung der Vorstellungen und Vorstellungsmassen, und er fragt nach den formalen Beziehungen der ohne Mitwirken des Denkens entstehenden und vergehenden Vorstellungskomplexe. Philosophiegeschichtlich betrachtet, entstand und entsteht der radikale Psychologismus in Opposition gegen den Begriffsrealismus und metaphysischen Rationalismus. Insofern aber er das Seinsproblem innerlich mit einer bestimmten Lebensanschauung verbunden in sich trägt und Bewusstsein und Sein in der vorgeführten psychologistischen Form deutet, ist er vom Standpunkt der Ontologie der Menschheit aus

betrachtet eine gesetzmässige Erscheinung des Geisteslebens, die in der allgemeinen Seinsbedingung, in den zuständlichen Lebensweisen und sozialphaseologischen Objektivierungserscheinungen des menschheitlichen Seins wurzelt. Der Psychologismus ist der konforme typische Ausdruck des subjektivistischen Geistes geschichtlicher Uebergangsepochen im Entwicklungsleben der Menschheit, der jeweilig das erkennende Verhalten sämtlicher Geisteswissenschaften und die Kunstrichtungen durchzieht und vorübergehend auch das naturwissenschaftliche Denken beeinflusst.

Doch soll an dieser Stelle der Psychologismus im Zusammenhang mit der formalen Logik und zwar hinsichtlich der prinzipiellen Auffassung der Erkenntnisfunktion in Betracht gezogen sein. Seinen typischen Ausdruck fand der Psychologismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Schriften R. Avenarius, der dem Humeschen Psychologismus eine biologische Wendung gab und die Schule des „Empiriokritizismus" begründet hat. Nach der prinzipiellen Auffassung dieser erkenntnistheoretischen Richtung beruht das Denken auf der biologischen Bewegung von „apperzepierenden Vorstellungsmassen", und das Prinzip der Denktätigkeit bezw. der „theoretischen Funktion der Seele" besteht in der „Subsumtion eines Unbekannten unter Bekanntes, eines Unbegriffenen unter Begriffenes" oder in der apperzeptiven Bestimmung einer Vorstellung „vermöge derjenigen Vorstellungen, welche die Seele aus dem Residium früherer Wahrnehmungen als Bestimmungsmittel zu entwickeln imstande ist." Das Begreifen als Funktion des Denkens äussert sich in zweierlei: „insofern es überhaupt eine theoretische Apperzeption ist, in der Zurückführung eines Unbekannten auf ein Bekanntes; insofern es speziell eine begriffliche Apperzeption ist, in der Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff", denn: „der allgemeine Begriff erfüllt nicht allein die Aufgabe, die gegebene Objektsvorstellung ohne wesentlich höheren Kraftaufwand mitzudenken und sogar ihren Inhalt zu bereichern, sondern er dehnt seine Wirksamkeit zugleich auf eine weitere Reihe solcher Vorstellungen aus, welche mit der Objektsvorstellung gleich oder wenigstens ähnlicher Art sind."[1] Sonach ist das Erkennen, die „theoretische Funktion der Seele", die „Klärung eines Dunklen" mit Hilfe vorhandener Vorstellungsmassen,

[1] R. Avenarius: „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses." 2. Aufl., 1903, S. 12, 13, 20, 23, 24, 26 ff. „Kritik der reinen Erfahrung". 1890, II. B., S. 321, 323 u. a. O.

und die Erkenntnis der Möglichkeit nach ist folglich das Produkt der Subsumtion, der Verähnlichung oder Gleichsetzung einer unbekannten Vorstellung mit den Elementen eines im Residium der Seele gegebenen Bekannten. Genau so lehrt die formale Logik, dass das Besondere durch das Allgemeine erkannt wird und dass die Begriffs- und Urteilsbildung sich nach der Regel der Unter- und Einordnung eines gegebenen Begriffs unter den reichern Merkmalsgehalt eines übergeordneten allgemeinen Begriffs vollzieht. Trotz der Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter denen beide Denkrichtungen die Elemente des Denkens betrachten, stimmen sie also im Resultat der Betrachtung darin überein, dass das erkennende Verhalten des Bewusstseins, die Erkenntnistätigkeit, ein *Subsumtionsvorgang* ist. Während aber nach der Auffassung der Logik die Subsumtionstätigkeit des Erkennens aus Akten bewusster Unterscheidung, bewusster Analyse der Denkinhalte besteht, fasst der psychologistische Empiriokritizismus diese Tätigkeit als eine Selbstbewegung der Vorstellungsmassen auf, die dem „Ersparnistriebe der Seele“ gehorcht. Der gemeinsame Ausgangspunkt beherrscht das Untersuchungsziel und die Problemstellung beider Denkrichtungen. Im Mittelpunkt ihrer Betrachtung steht nicht *die originale Erkenntnis und die synthetische Einheit der Erfahrungsdaten* als solche, sondern die syllogistische Verwertung, die Wirksamkeit gegebener Begriffe in den Urteilsakten, also das Urteil. Sie zerlegen die Denk- und Vorstellungsvorgänge in ihre Elemente, um die formalen Begriffs- und Vorstellungsbeziehungen, die Regeln des urteilenden Bewusstseins festzustellen. Ebenso aber wie die formalanalytische Logik ausserstande ist, die konstituierenden epistemologischen Bedingungen einer gegenständlichen Erkenntnis, die die Prämisse des Urteils bildet, zu erfassen, ebenso setzt sich die biopsychologistische Logik über das wichtige erkenntnistheoretische Problem der Möglichkeit des „Bekannten“ hinweg, dem sie doch einen so grossen Geltungswert im Subsumtionsverfahren der ökonomisch funktionierenden Seele beilegt. Scheinbar fragt die zweite Denkrichtung nach dem Ursprung der Erkenntnis. Allein, da sie es in der Tat nicht mit dem gegenständlichen synthetischen Erkennen und nicht mit den objektiven Erfahrungsquellen der Erkenntnisse, sondern mit den Vorstellungsvorgängen des sich selbst genügenden Bewusstseins zu tun hat, so lässt sie jede Erkenntnis und jede Begriffsbildung aus den Quellen gegebener „apperzepierender Vorstellungsmassen“ oder m. a. W. als

ein analytisches Produkt der „Subsumtion eines Unbekannten unter Bekanntes“ hervorgehen. Die ursprüngliche Intention der biopsychologistischen Logik war, über die Aufgaben der formalen Logik hinauszugehen. Allein ihrem Ausgangspunkte und wirklichem Tun nach bewegt sie sich in denselben Bahnen, und daher vermag sie auch keinen anderen als den syllogistischen Erkenntnisbegriff zu erzeugen, der lediglich dem urteilenden Bewusstsein adäquat ist. Die formale Logik erkannte, dass der Satz der Identität das Gesetz des logisch urteilenden und sich seines Tuns bewussten Denkens ist. Dieser Satz hätte keine Geltung, wenn zwischen gegebenen Urteilselementen keine materielle Gleichheit bestände, und die bewusste Urteilsbildung, ebenso wie die Erkenntnis eines möglichen Irrtums wären nicht möglich, wenn das denkende Subjekt, das diese Gleichsetzungen ausführt, sich seines Tuns nicht bewusst, für seine Operationen nicht verantwortlich wäre, also in allen Urteilsakten nicht identisch bliebe. Das identische Subjekt ist also sowohl die Voraussetzung der logisch richtigen Urteilsbildung, wie die Voraussetzung für die denkende Beobachtung und die logische Erkenntnis der Regeln der urteilenden Denktätigkeit. Allein die biopsychologistische Logik kennt kein identisches Subjekt, kein Tätiges, kein Wirkendes. Um die „reine Erfahrung“ zu gewinnen, löst sie das Ich, die Wirklichkeit, die Aussen- und Innenwelt, die Seele, das Denken in Empfindungen und Vorstellungen auf. Ist aber das „Gegebene“, die Wirklichkeit, das Gesamtsein, die „reine Erfahrung“ so beschaffen, dann ist es unbegreiflich, wer denn die „Subsumtion eines Unbekannten unter Bekanntes“ ausführt, wie diese „theoretische Funktion der Seele“, wie eine gegenständliche Erkenntnis, die Erkenntnisfunktion überhaupt möglich ist. Dies kann doch unmöglich von einem „Ersparnistrieb“ einer nicht gegebenen Seele oder von einem „empirisch nicht vorfindbaren Ich“ bewirkt werden, denn nach der vorgeführten Gesamtanschauung ist das denkende Ich nur eine mögliche Empfindungskonfiguration, die, ebenso wie alle andern Vorstellungskomplexe, ohne Zutun des Denkens entsteht und vergeht; die sich genügenden Vorstellungsmassen und Vorstellungsverbindungen haben keinen realen Träger, sind relativ, auf objektiv Gegebenes nicht bezogen und können auch Objektives nicht zum Ausdruck bringen. An dieser psychologistischen Subjektivierung des Denkens und Seins, an diesem absoluten Subjektivismus scheitern notwendig die Aufgaben der in sich widerspruchsvollen biopsychologistischen Logik. Sie

Digitized by

vermag mit Hilfe der angeblich „reinen Erfahrung“ weder die theoretische Möglichkeit der Denktätigkeit, noch das Problem der empirischen Wirklichkeitserkenntnis, der Möglichkeit und der Realität gegenständlicher Erkenntnis, also das eigentliche erkenntnistheoretische Problem zu lösen.

Aus dem Vergleich der formalanalytischen Logik und der biopsychologistischen Erkenntnistheorie ergibt sich, dass ihr tatsächliches gemeinsames Betrachtungsobjekt und ihr eigentlicher Betätigungsboden, der das Untersuchungsziel und die Ergebnisse beider beherrscht und bedingt, nicht das empirisch-synthetische, schöpferische, erkennende Denken, sondern das sich selbst genügende urteilende Bewusstsein ist, das mit gegebenen Begriffen und Erkenntnissen analytisch operiert. Man erkennt dieses gemeinsame Objekt, mag es von den vorgeführten Erkenntnisrichtungen logisch oder psychologisch betrachtet sein, an den analytischen Aufgaben, an der Auffassung vom analytisch-genetischen Ursprung und Werden der Erkenntnis aus gegebenen Erkenntnissen, an der Auffassung, dass die Möglichkeit einer Vorstellung durch das Gegebensein einer früheren Vorstellung bedingt ist, an der Bestimmung des Erkennens als bewusster oder unbewusster Urteilstätigkeit, und zwar als Subsumtionsvorgang, und endlich am syllogistischen Erkenntnisbegriff beider Denkrichtungen.

Diesen Richtungen gehen sachlich und historisch zwei formalontologische Denkerscheinungen, bezw. Weltbetrachtungen parallel. An den Gegenstand, das Verfahren und die Prinzipien der formalanalytischen Logik knüpft der Rationalismus an. Vom sich selbst genügenden Bewusstsein ausgehend, identifiziert der Rationalismus die vorgefundenen logischen Denkelemente, die denkmässig abgeleiteten Begriffe, die logischen Beziehungen und den analytischen Ursprung derselben mit dem objektiven Sein und deutet die Wirklichkeit in einen logischen Zusammenhang von Begriffsrealitäten und in ein *analytisches Begriffsgeschehen* um. Die subjektivpsychologistische Logik hingegen intellektualisiert das Sein, indem sie von den subjektiven Bewusstseinsinhalten ausgehend, die analytisch vorgefundenen psychologischen Elemente der letzteren hypostasiert und die Wirklichkeit als ein substratloses *Empfindungs- und Vorstellungsgeschehen denkt.* Der logischen und psychologischen Betrachtung des Bewusstseins folgt also auf die Spur ein logischer Begriffs- oder ein psychologisch-subjektivistischer Empfindungsrealismus. Und so

liegt es denn im Wesen einer jeden Betrachtungsweise, dass sie ihre Methode und partikularen Ergebnisse universalisiert und im Beschaffenheitsbilde ihres besonderen Gegenstandes das objektive Gesamtsein denkt und beschränkt.[1]

Eine gegebene Erkenntnis kann man von zwei Gesichtspunkten aus beurteilen. Erstens hinsichtlich ihres Zusammenhanges mit anderen Begriffen und Erkenntnissen. Das ist das formallogische Kriterium ihres Ursprungs. Zweitens hinsichtlich ihres Zusammenhanges mit den korrespondierenden Tatsachen der Erfahrung. Das ist das epistemologische Kriterium ihres empirischen Ursprungs und ihrer Geltung. Der Wert des hier entwickelt werdenden epistemologischen Erkenntnisbegriffs in Gemeinschaft mit dem synthetischen Begriff der gegenständlich differenzierten Gesamtwelt des menschheitlichen Kulturbewusstseins wird darin zu bestehen haben, die Erkenntnisse auf ihre Bedingtheit durch die adäquaten Erfahrungsrealitäten und auf ihre Bewahrheitung bei der Erklärung idealer und realer Tatsachen zu prüfen. Dadurch wird es möglich sein, ihre partikulare Geltung bezw. ihre falsche Universalität einzusehen, die stets die Einsicht in das System und die immanente Zweckbestimmtheit der mannigfaltigen Inhalte des bewussten Weltganzen verschliesst und dadurch die mögliche Betätigung des philosophischen Einheitsgedankens negiert.

Vom epistemologischen Gesichtspunkte aus soll nun die „empiriokritizistische“ Auffassung, wonach die „theoretische Funktion“ des Erkennens in der „Subsumtion eines Unbekannten unter Bekanntes“ bestehe, auf ihren Erklärungs- und Geltungswert geprüft werden. Nach dieser Auffassung müsste man den geschichtlichen Fortschritt des wissenschaftlichen Erkennens so denken, als ob die empirischen Erkenntnisse der Einzelwissenschaften, das bisherige Gesamtwissen um die Wirklichkeit und alle Errungenschaften der Wissenschaften durch eine Reihe von Schlüssen entstanden seien, dass die Wissenschaft von einer bestimmten Anzahl von fertig gegebenen Begriffen und Erkenntnissen ausgegangen sei, denen sie als den „apperzepierenden Vorstellungsmassen“ die folgenden Erkenntnisse verdankt, und dass im Fortgang der Geschichte neue Erkenntnisse, Probleme, Fragestellungen, Anschauungen unabhängig und an Stelle von früheren gar nicht entstanden seien. Man erprobe im besondern den Erklärungswert jener Bestimmung an dem Versuche, die ge-

[1] Vergl. Kap. I, S. 4, 10 ff.

Digitized by Google

schichtliche Erkenntnistat der Entstehung der neuen heliozentrischen Auffassung im Gegensatz zur früheren geozentrischen zu begreifen. Sowohl diese Tatsache, wie die prinzipielle Theorie des Empiriokritizismus selbst müsste man dann *als durch einen Denkvorgang der „Subsumtion" entstanden denken.* Es leuchtet nun ein, dass der vorgeführte Begriff der „theoretischen Funktion der Seele", zu dem die Forschungsweise sowohl der psychologistischen, wie der formalanalytischen Logik notwendig führt, weder die tatsächliche Möglichkeit originaler, sachlicher Erkenntnisse, noch den wirklichen Fortschritt des wissenschaftlichen Erkennens, noch die Entstehung der empiriokritizistischen Erkenntnistheorie selbst zu erklären vermag. Vielmehr bringt er das analytische Denken des urteilenden Bewusstseins zum Ausdruck, das dem „Prinzip des kleinsten Kraftmasses" folgend und an gegebenen Begriffen sich genügend nichts neues zu erzeugen vermag. Wie oft begegnet man auch im menschlichen Zusammenleben diesem stillstehenden Denken, das sich neuen Lebenszielen, sittlichen Anschauungen, Handlungen, innerlich motivierten Bestrebungen gegenüber „subsumierend" verhält oder sich diesen entgegenstemmt, wenn es sie unter die gewohnten Begriffe nicht zu subsumieren und ihren Eigenwert und Möglichkeit nicht zu begreifen, nicht mitzuerleben vermag.

Der vorgeführte syllogistische Erkenntnisbegriff und die inadäquate Ableitung der formalen metaphysischen Denkbegriffe bedingten und bedingen u. a. die rein formale und daher spekulative Auffassung seitens der Erkenntniskritik von der Möglichkeit und dem Wesen der Metaphysik, wovon vorangehend die Rede war. Der materiale Grund dieser Auffassung liegt aber darin, dass die Erkenntniskritik die wechselnden Erfahrungsquellen des metaphysischen Weltdenkens und die Motive des katastrophalen Wirkens der Metaphysik nicht aufzudecken vermochte.

Im Unterschied von den formalen Denkrichtungen der psychologistischen Erkenntnistheorie und der analytischen Logik befasst sich die Philosophie des Wissens ihren Zwecken gemäss nicht mit den Erfahrungsweisen und Vorstellungsvorgängen des alltäglichen oder individuellen Bewusstseins und nicht mit der logischen oder psychologischen Analyse des urteilenden Bewusstseins, an dessen Verhalten man nur die assoziativen Beziehungen zwischen gegebenen Vorstellungen und Begriffen, die syllogistische Verwertung der letzteren in den Akten des Urteilens, nicht aber die Möglichkeit ihres empirischen Ursprungs

Digitized by Google

und ihren wissenschaftlichen Wirklichkeitswert erkennen kann. Das Erkenntnisproblem ist das Problem der spontanen synthetischen Formung objektiver Tatsachen der Erfahrung durch das erkennende Bewusstsein. Das Betrachtungsobjekt der Philosophie des Wissens ist das wissenschaftlich tätige und im Tätigsein objektiv erkennbare Bewusstsein, und ihr Ziel ist, die Struktur und die allgemeinen Elemente des schöpferischen erkennenden Denkens als solchen, die epistemologischen Grundbedingungen gegenständlicher Erkenntnisse, also den epistemologischen Erkenntnisbegriff festzustellen. Dabei war es notwendig, ausser der Erkenntnisfunktion auch die soziallogischen Faktoren, die nicht mehr im Wesen der letzteren liegen, mit in Betracht zu ziehen, um die spontanen Umformungen der Erkenntnisse und die Missverständnisse kennen zu lernen, die wesentlich im Faktum der Gegenständlichkeit, der noëtischen Einheitsformen der Erfahrung, in den Differenzierungs- und Objektivierungstatsachen und im Aufbau der bewussten Gesamtwelt begründet sind.

Aus der bisherigen Untersuchung hat sich ergeben, dass Mundalität, Phänomenalität und synthetische Bewusstseinseinheit oder noëtische Einheitsform zu den allgemeinen Strukturelementen des schöpferischen erkennenden Denkens und gegenständlicher Erkenntnisse gehören. Die *Phänomenalität* ist die gesetzliche noëtisch-methodische Erkenntnis, dass die Objekte im Zustand des Werdens und Wirkens, wo sie ihre phänomenale Natur offenbaren, erkennbar werden, dass sie nur als Erscheinungen tatsächlich erkannt werden und als solche den materialen und anschaulichen Stoff der Erkenntnisse bilden. Das Phänomenalitätspostulat leitet stillschweigend die empirische Forschung und jeden Fortschritt der Erkenntnis; die unmittelbare praktische Ausführung desselben negiert stillschweigend alle Annahmen von realbeharrlichen Wesenheiten; es ist das allgemeine, wirksame Prinzip des experimentellanalytischen Verfahrens der Wissenschaft, wodurch sie ihre phänomenalen Erkenntnisgegenstände gewinnt; es macht die wissenschaftliche Erkenntnisbetätigung erst möglich und es weist endlich auf die theoretische Funktion und den Zweck des Erkennens hin. In seinem ungeteilten Bezogensein auf unmittelbar gegebene oder durch den geschichtlichen Entwicklungsprozess oder durch die experimentellen Versuche herbeigeführten Erscheinungen betätigt sich das Erkennen in der Richtung der Erfassung ihrer durchgängigen Bedingtheit, ihres immanenten Zusammenhanges und ihrer konstanten gesetzlichen Beziehungseinheit.

Digitized by Google

In den simultanen und sukzessiven Akten dieser Erkenntnisbetätigung ist die *synthetisch formende Bewusstseinsaktivität* wirksam, die in den Resultaten des Erkennens, in den gegenständlichen Einheiten der Anschauung und des Denkens zum Ausdruck kommt. *Synolon* sind die objektivierten, im Bewusstsein sich abhebenden einheitlichen Produkte der sinnlichen Wahrnehmung; in den *synolonen noëtischen Einheiten* stellt sich im unmittelbaren Denken der Menschen die geformte innere und äussere Erfahrung dar, und wird objektiv-kulturlich realisiert; *synolon* ist das wissenschaftliche Erkennen in seiner unmittelbaren Funktion und ebenso sind die generellen wissenschaftlichen Erkenntnisse konstituiert. Die Zerlegung des unmittelbaren und ungeschiedenen Bezogenseins des Bewusstseins auf Inhalte und der synolonen Einheit der Anschauung und des Denkens in ihre Elemente ist eine Erscheinung der *bewusstmachenden Objektivierungsfunktion der sozialen Menschheit.* Diese Dualisierung und die Differenzierung der Wirklichkeit in besondere Erkenntnisgebiete und die erkenntnisgegenständliche Verselbständigung aller subjektiven Bewusstseins- und Erlebnisinhalte vollzogen und vollziehen sich im gesellschaftlichen Sein und Wirken der Menschen, im geschichtlichen Kulturprozess der Entfaltung, inneren Umbildung und objektiver Realisierung des Selbstseins der Menschheit. Allein, ebenso wie die primäre, sinnlich angeschaute, aus Dingeinheiten bestehende und extramental erscheinende Aussenwelt unter der Grundbedingung des Bewusstseins gegeben, demselben immanent ist und seine synthetischen Einheitsformen trägt, ebenso bildet das geschichtlich bewusst gewordene subjektive und objektive Gesamtsein als der Inbegriff der mannigfaltigen gegenständlichen Wirklichkeiten des wissenschaftlichen Erkennens und künstlerischen Bildens den immanenten Weltinhalt und Weltumfang des *soziallogischen Seinsbewusstseins der Menschheit.* Dem Missverständnis der Gegenständlichkeit der primären Aussenwelt, ihres dinglichen Sinnbildes, der noëtischen Einheitsformen der Erfahrung und den isolierten und hypostasierten Strukturelementen des Erkennens verdankt die spekulative Philosophie ihre Entstehung, ihre dualistische Weltauffassung und formalen Denkbegriffe. Ausgehend vom wissenschaftlich tätigen erkennenden Bewusstsein, das Werden und den Aufbau der generellen Erkenntnisse beobachtend, ist die Philosophie des Wissens zur Einsicht in den immanenten Ursprung, das Werden, in die materiale Bedeutung und noëtische Natur des Substanzbegriffs

Digitized by Google

gelangt. Als der beharrende Grund des Geschehens ist *die Substanz die erkannte gesetzliche Beziehungseinheit,* in der die begriffenen Erscheinungen zusammenhängen; sie ist also weder Bedingung, noch Gegenstand, sondern *Produkt des synthetischen wissenschaftlichen Erkennens.* Als das für sich, ausserhalb des empirischen Seins und unabhängig von den Erscheinungen Bestehende ist die Substanz der hypostasierte formallogische Begriff der von den Inhalten abstrahierten noëtischen Einheitsform des generell Erkannten. Da jede differenzierte Wissenschaft das auf ihrem Gebiete generell Erkannte als den substantiellen Grund der begriffenen Erscheinungen denkt und sämtliche Wissenschaften in ihrer theoretischen Erkenntnisarbeit zur Erfassung des Einheitsgesetzes des phänomenalen Alls also der Weltsubstanz,streben, so ist endlich die *Substanz epistemologisch die regulative Idee der Wissenschaft.*

Mit der Erkenntnis der sachlichen Möglichkeit und der noëtischen Bedeutung des formalen Hauptbegriffs der spekulativen Philosophie und mit der Eliminierung des dem Verfahren des sich genügenden urteilenden Bewusstseins angepassten syllogistischen Erkenntnisbegriffs ist zugleich die Grundlage gewonnen für die methodisch richtige Stellungnahme zur Metaphysik und zu dem mit dieser Stellungnahme neu entstehenden *Problem über die faktische Möglichkeit der bisherigen metaphysischen Systemsbildungen,* über den materialen Betätigungsboden der Metaphysik. Von der prinzipiellen Beantwortung dieses Problems im materialen Sinne hängt die Giltigkeit des allgemeinen Grundsatzes ab, dass alles Erkennen von phänomenal und innerhalb der Erfahrungswelt gegebenen Objekten seinen Ausgangspunkt nimmt und dass alle inhaltliche Erkenntnisse auf phänomenal Gegebenes bezogen sind.

Das geschichtliche Faktum der bisherigen metaphysischen Weltdeutungen, die inhaltliche Verschiedenheit der Substanzbestimmungen, die regelmässige epochale Wiederkehr und Neubelebung der idealistischen, materialistischen, organisch-dynamischen, mechanischen u. s. f. Weltauffassungen, denen ähnlich gestimmte Lebensanschauungen korrespondieren, der erfolglose Kampf der Erkenntniskritik mit der Metaphysik, all diese Tatsachen lehren mit Notwendigkeit, dass das sog. metaphysische Denken sich unbewusst auf eine geschichtlich sich verändernde phänomenale Realität bezogen war und dass es *daher Metaphysik im Sinne einer überempirischen Erkenntnis aus*

Digitized by Google

Begriffen, deren Gegenstand ausserhalb der Erfahrung lag, das sog. Transzendente war, nicht gegeben hat und nicht geben kann. Vielmehr waren auch im metaphysischen Denken die allgemeinen epistemologischen Erkenntnisbedingungen wirksam. Die Metaphysik wird aber nur dann begriffen und im Begreifen überwunden sein, wenn der Bau und die Einheit der Erfahrungswelt, die das Sein und das unbewusste katastrophale Wirken der Metaphysik möglich gemacht hat, im Zusammenhang mit dem Wesen der Menschheit zum bewussten Gegenstand des wissenschaftlichen Erkennens werden wird. Dies gehört zu den Aufgaben der Philosophie des Bewussten oder empirischen Ontologie der Menschheit.

Digitized by Google

VIII. Der epistemologische Begriff, die Funktionsannahmen und die Realitätsanschauung.

Der gesuchte epistemologische Erkenntnisbegriff, aus dem methodologische Postulate sich ergeben sollen, hat die allgemeinen Bedingungen desjenigen positiven Erkennens zu umfassen, durch dessen Betätigung gegebene reale und ideale Erscheinungen zur Einheit des Objektes des Denkens geformt, in ihrer durchgängigen Bedingtheit erkannt, Zusammenhänge und Gesetze der Erfahrungswelt festgestellt werden, die in Theorie und Praxis gelten. Im Unterschied von den bereits vorgefundenen Bedingungen, die die synolone Struktur des erkennenden Denkens konstituieren, soll hier von notwendigen Funktionsannahmen die Rede sein, die bei der Betätigung des Erkennens wirksam sind und dessen schöpferische Arbeit möglich machen.

Jedes positive Erkennen, das erkenntnistheoretische inbegriffen, dessen Produkte sachliche Erkenntnisse sind, ist auf objektiv Gegebenes bezogen und betätigt sich analytisch und synthetisch am objektiv Gegebenen. Es sucht die äussere und innere Beschaffenheit der Dinge, den Zusammenhang ihrer Elemente, das Geltende, die Beziehungsordnung der physikalischen, chemischen, physiologischen Vorgänge, der Gefühls-, Denk-, sozialen u. s. f. Erscheinungen. Das ist sein Ziel, seine Aktivität und seine synthetisch schöpferische Funktion, die in den generellen Erkenntnissen zum Ausdruck kommt. Es ist nun klar, dass weder vereinzelte Erscheinungen, noch lose Erlebnisse Gegenstand des synthetischen Erkennens und künstlerischen Gestaltens sein können. Die Mehrheit oder Beziehungsmannigfaltigkeit von Erscheinungen ist stets die Voraussetzung der Einheit, wie der synthetischen Funktion des erkennenden Bewusstseins, und sie bildet in der Tat den inhaltlichen Stoff des Vorstellens und Denkens, der Begriffe und Urteile.

Ist aber das Objekt erst im Stadium des subjektiv-zeitlichen Werdens begriffen, wurzelt es noch in den Erlebniszuständen des Subjektes und ist es noch nicht in die Distanz der objektiven Betrachtung getreten, so kann es nur in den einzelnen Erlebnismomenten empfunden und in seiner *subjektiven Abhängigkeit und Zugehörigkeit konstatiert werden.* Da das subjektiv-zeitliche Werdende weder erkennend noch künstlerisch geformt und ausgetragen werden kann,

Digitized by Google

so entsteht in solchen Fällen, die wesentlich geschichtliche Uebergangsperioden im universal-menschheitlichen Entwicklungsleben sind, zunächst die reflektierende Subjektsphilosophie und mit dieser das sentimental subjektivistische Erkenntnisverhalten, dessen Aussagen alle *den Erlebnis- und Empfindungsweisen des Subjektes* gelten und das endlich im subjektivistischen Reflexionsurteil, in der „topographischen" Bestimmung vom rein subjektiven impressionalen Dasein, *vom Gegebensein des Objektes im Subjekte* zum typischen Ausdruck kommt. Das Kennzeichen dieser reflektierenden Denkweise der Subjekts- oder Empfindungsphilosophie ist es, dass sie das Gegebene im Sinne der Erlebnisse und Empfindungen des Ich deutet und sich also mit *dem erfahrenden Ich* bezw. mit den subjektiven Daseinsbeziehungen der Objekte zum letzteren, nicht aber mit der *Eigenbeschaffenheit der Objekte selbst* befasst. Letzteres ist das Verhaltungskennzeichen des positiven Erkennens, mag ein Gegenstand idealer oder sinnlich-realer Natur sein. Anders kann sich jene Denkweise nicht betätigen; sie wird erst dann vom produktiven Erkennen geschichtlich abgelöst, wenn die Erlebnisinhalte von ihren einstigen Gebundensein an die Empfindung sich befreien, aus dem Banne der Subjektivität heraustreten, im Bewusstsein sich anschaulich abheben und erkenntnisgegenständlich werden. So wie der Künstler die subjektiven Erlebniszustände überwindet, indem er sie im Bilde objektiv darstellt, so rechtfertigt *de facto* das Erkennen sich selbst und das Dasein der inneren Erscheinungen, indem es die letzteren in ihrem Zusammenhang erkennt und zur Einheit des Objektes des Denkens zusammenfasst. Auch die Beschaffenheit des inneren Wesens des menschlichen Ich wird erst dann positiv erkennbar, wenn es im Wirken, in Taten und Handlungen sich objektiviert. Denn das schöpferische erkennende und bildende Tun des Bewusstseins, das sich in Beschaffenheitsbestimmungen der Dinge, in Zusammenhangserkenntnissen der inneren und äusseren Vorgänge und in künstlerischen Darstellungen des Erlebten sich äussert, setzt das Gegebensein des Erkannt- und Gestaltwerdendes in einer objektivierten Beziehungsmannigfaltigkeit voraus, die auch im Erfahrungsstoff der Begriffe und sachlichen Erkenntnisse und im Gehalte des Kunstwerkes vorgefunden, nachgedacht und nacherlebt wird. Der Gegenstand, der sich im Prozesse der Forschung, der Erkenntnisbildung und künstlerischen Gestaltung in einer solchen objektivierten anschaulichen Art dem Bewusstsein des Subjektes darstellt, erscheint notwendig

Digitized by Google

als transsubjektiv und als unabhängig von der Willkür des Subjektes gegeben. Dies liegt in der Natur des anschaulichen Betrachtens und Denkens, des Gegenstandsbewusstseins überhaupt. In der Tat vergegenwärtigt und bringt jede generelle und sachliche Erkenntnis, möge sie das Produkt der psychologischen, naturwissenschaftlichen, ethischen, logischen u. s. w. Erkennens sein, objektiv Seiendes zum Ausdruck und sie wird vom stillschweigenden oder ausdrücklichen Bewusstsein begleitet, dass die in ihrer durchgängigen Bedingtheit erfasste und in ihrem notwendigen Beziehungszusammenhang erkannte Erscheinungsmannigfaltigkeit dem erkennenden Bewusstsein gegenüber transsubjektiv und mitsamt dem erkennenden Subjekt objektiv gegeben ist. Diese Transzendentannahme charakterisiert in ihrer unmittelbaren Geltung das gegenständliche Erkennen und das positiv erkennende Verhalten des Subjektes, das seines Tuns und des Daseins seines Objektes sicher ist. Sie ist der unmittelbare Ausdruck einerseits vom objektiven Gegebensein des Gegenstandes, an dem das Erkennen sich betätigt, und andererseits von der Ziel- bezw. Aufgabesetzung des Erkennens, das nach den *objektiven Beziehungen der Erscheinungen untereinander*, nach ihrem immanenten Zusammenhang sucht. Diese Annahme wohnt unaufhebbar der unmittelbaren Erkenntnisbetätigung bei, und indem das Erkennen sie macht, verlangt es nach Setzung, nach Objektivierung des Unbewussten, des subjektiv Verborgenen, um es objektivgegenständlich in seiner Eigenbeschaffenheit zu erkennen und in seinem Gewordensein zu begreifen. Diese Forderung ist einerseits die Ergänzung des Phänomenalitätsgedankens in dem Sinne, dass das Subjektive sowohl phänomenal, wie auch gegenständlich objektiviert gegeben sein muss, um Objekt des Wissens zu werden, andererseits realisiert sich in dieser Forderung die allgemeine Bestimmung des positiven und schöpferischen Erkennens, auf Realgegenständliches bezogen und an diesem tätig zu sein.

Rein noëtisch und voraussetzungslos betrachtet, ist die Transzendentannahme eine Denktatsache, die in der Natur des gegenständlichen Erkennens gründet. Die metaphysische Umdeutung dieser Tatsache in ein Kausalverhältnis zwischen räumlich getrennten Sein und Bewusstsein kann unmöglich in den Momenten der unmittelbaren Erkenntnisbetätigung entstehen, sondern ist vorbedingt durch die dualistische Seinsauffassung und ist das Werk des spekulativen Denkens, das das Erkennen in Widersprüche verwickelt und dessen Betätigung aufhebt. Von den Gründen der Dualisierung des Erkennens und von dem Missverständnis, dem das spekulative

Digitized by Google

Denken seine Entstehung und die formalen Denkbegriffe verdankt, war vorangehend die Rede. Eine andere Umdeutung, bezw. völlige Verkennung erfährt jene Tatsache durch die in bestimmten geschichtlichen Epochen entstehende subjektivistisch-skeptische Denkrichtung, die an das gelockerte, sich selbst suchende Ich anknüpft und über die Beziehungen der innerlich werdenden, objektiv noch nicht fassbaren subjektiven Inhalte zum Ich reflektiert, ferner durch die radikal psychologistische Erkenntnistheorie, die vom untätigen, zuständlichen psychologischen Subjekte ihren Ausgangspunkt nimmt und demgemäss das Erkennen als ein passives und substratloses Vorstellungsgeschehen betrachtet, das sich in den Grenzen des Subjektes in lockeren Gestaltungen abspielt. Die notwendige Folge einer solchen subjektivistischen Betrachtung ist u. a. die Preisgabe des Problems der Realität und des Gegenstandsbewusstseins, die Denktatsachen des Erkennens sind und als solche doch zu den wesentlichen Aufgaben einer zielbewussten Erkenntnistheorie gehören. Diese Umdeutungen und Theorien haben selbst vielfache, wesentlich soziallogische, Entstehungsmotive, allein dem tätigen gegenständlichen Erkennen sind sie fremd, und dies erkennt man, wenn man voraussetzungslos das Verhalten und die Funktion des letzteren betrachtet.

Das erkenntniszeugende Erkennen betätigt sich am gegenständlich Gegebenen und an dem durch die geschichtlich-spontane Objektivierung gegenständlich gewordenen Subjektiven, und alle seine Aussagen gelten der Eigenbeschaffenheit der gegenständlichen Realität. Die sachlichen Erkenntnisse sind das unmittelbare faktische Kriterium vom Dasein der letzteren. Das erkennende Bewusstsein haftet stets in seiner Funktion am gegenständlich Gegebenen, und gegenständliches Erkennen ohne Unterschied der Inhalte ist wesentlich Objektserkennen. Die ungeteilte Beziehungseinheit des erkennenden Bewusstseins und des erkanntwerdenden Objektes bekundet sich darin, dass das tätige Erkennen die Skepsis hinsichtlich des letzteren notwendig ausschliesst; es wäre sonst eine Selbstaufhebung des Erkenntnisaktes, wenn demselben der Zweifel am Gegebensein des Objektes beiwohnte. Ein Erkennen, das des Gegenstandes verlustig gegangen, bei der blossen Kenntnis der Methoden stehen geblieben ist oder ihn begrifflich methodologisch sucht, ist in sich zerfallen und beharrt im Zustand der untätigen Reflexion. Da die Methoden die formalen Normen sind, die das Tun des Erkennens regeln und im Tun zum Ausdruck kommen, so setzt die positive Feststellung dieser Methoden

Digitized by Google

das tatsächliche Wirken des Erkennens voraus. Dann unterliegt auch das positive methodologische Erkennen den allgemeinen epistemologischen Bedingungen der empirischen Erkenntnisbetätigung, deren eine das objektivmundale und anschauliche Gegebensein des konformen Gegenstandes ist. Jedes positive Erkennen betätigt sich in der Richtung der Bestimmung der immanenten Beschaffenheiten der gegebenen Realität und der synthetischen Erfassung des konstanten Zusammenhanges, der durchgängigen Beziehungseinheit gegebener realer und idealer Tatsachen. *Das so tätige und in sachlichen Erkenntnissen sich unmittelbar bekundende Erkennen schliesst notwendig während seiner Funktion, die Reflexion über das Ich und den anderen Reflexionsgedanken aus, dass das Subjekt die substantielle Ursache oder der Seinsort der erkanntwerdenden Realität ist, folglich auch das subjektivistische Reflexionsurteil vom Gegebensein des Objektes, der Welt, innerhalb der Grenzen des Subjektes.* Dies Verhalten und dies tätige Erkenntnisstreben bedingen notwendig die Entstehung der Annahme vom transsubjektiven Gegebensein der anschaulichen Realität. Diese Transzendentannahme ist jedem gegenständlichen Erkennen immanent. Sie ist die unmittelbare Form der Rechtfertigung des erkennenden Tuns und des objektiven Wertes der Erkenntnisse, sie ist das Bewusstsein vom objektiven Dasein der Erkenntnisrealität, sie ist endlich der diskursive Ausdruck und das logische Kennzeichen des Gegenstandsbewusstseins des produktiven Erkennens. Darauf beruht das epistemologische Postulat, dass die Wissenschaft es mit objektiv Seiendem zu tun, davon auszugehen und demselben den empirischen Erkenntnisstoff zu entnehmen hat. Der bestimmende Grund und die noëtische Möglichkeit der Entstehung dieser Funktionsannahme und aller mit ihr logisch verbundenen Denktatsachen ist aber wesentlich die anschauliche Gegenständlichkeit der erkanntwerdenden Realität oder die Realitätsanschauung. Infolgedessen ist *die Transzendentannahme des gegenständlichen Erkennens auf die Realitätsanschauung, als auf ihre wahre noëtische Grundlage*, zurückzuführen.

Die *Empfindung* ist die Eigenschaft des lebendigen psychologischen Subjekts, durch die es in den Erlebnismomenten die inneren Vorgänge und subjektiven Zustände erfährt. Erkannt und nach aussen gestaltet werden die letzteren, wenn sie sich im Bewusstsein abheben und gegenständlich werden, wenn sie von der

Digitized by Google

blinden und passiven Empfindung in die sehende Anschauung aufsteigen. Einem menschlichen Subjekte, das sich nur in beziehungslosen Empfindungen wahrnimmt und das in den subjektiven Bannkreis derselben eingeschlossen ist, muss sich das Sein als in den Grenzen des Subjektes gegeben und als eine ungeformte impressionale Unendlichkeit darstellen. Die *Anschauung* ist die objektivierende Grundeigenschaft des erkennenden synthetischen Bewusstseins, unter deren Bedingung die phänomenalen Erfahrungsrealitäten und das objektivierte und perspektivisch gewordene Subjektive in ihrer Gegenständlichkeit angeschauet, in ihren Beschaffenheiten und Beziehungseinheiten erkannt und gedacht werden. Durch die Empfindung wird das Subjekt mit einer unbewussten, es beherrschenden Welt verbunden; durch die Anschauung wird die Welt ins bewusste Dasein gerufen, wird dem erkennenden Bewusstsein gegenständlich immanent und von ihm beherrscht. In und vermöge der Anschauung stellen sich sämtliche Gegenstände des empirischen Erkennens als transsubjektiv gegeben und als objektive Inhalte der bewussten Welt dar. Die *Realitätsanschauung* ist sonach eine weitere Funktionsbedingung des Erkennens und gegenständlicher Erkenntnisse und zugleich das dem Erkennen immanente subjektive Kriterium vom Gegebensein der Erkenntnisrealität.

Wie aber sämtliche sinnlichen und nichtsinnlichen Erkenntnisrealitäten des menschheitlichen Weltdenkens, der Wissenschaften und Künste untereinander und im Ganzen der bewussten Welt zusammenhängen, was die objektiven Kriterien ihres Daseins und der Giltigkeit der Erkenntnisse sind, das sind Fragen, die notwendig bei der Betrachtung des Erkennens entstehen, die aber in den Grenzen dieser Betrachtung nicht gelöst werden können, weil im Erkennen als solchem keine Anhaltspunkte dafür gegeben sind. Sie sind vielmehr Bestandteile des allgemeinen Problems der Realität, der Entwicklung, Differenzierung und Vervielfältigung, der inneren und äusseren Beziehungseinheiten, des subjektiven und objektiven Aufbaus und der Zwecke der menschheitlichen Erkenntnis- und Seinswelt. Die Philosophie des Wissens, die die allgemeinen epistemologischen Prinzipien des positiven, erkenntniszeugenden Erkennens festzustellen hat, schafft hiedurch auch die wissenschaftliche Grundlage für die Lösung jenes Problems.

Digitized by Google

IX. Die Seinsbewusstheit und die Kategorie des Seins. Die Möglichkeit der Philosophie.

Die Erkenntnisrealitäten, auf die die bestehenden Wissenschaften bezogen sind, und diese selbst sind das Produkt der geschichtlichen Kulturentwicklung und Vervielfältigung des menschheitlichen bewussten Seins. Wirkend aber setzt jede Wissenschaft ihr objektives Gewordensein oder mundales Gegebensein voraus und fragt nicht danach, wie sie selbst möglich ist und wie ihr Objekt zeitlich im Bewusstsein entstanden ist. Die objektivierende Realitätsanschauung im Verein mit den sachlichen Erkenntnissen schliesst notwendig die „topographische" Reflexionsbestimmung vom solipsistischen Gegebensein der erkannt- und gestaltwerdenden phänomenalen Mannigfaltigkeit im Bewusstseinssubjekte aus. Das positive, ausschliesslich auf die Erfassung der gegebenen gegenständlichen Erscheinungen gerichtete Erkennen vermag nicht im selben Tun das Subjekt des Erkennens in Betracht zu ziehen, geschweige es gegenständlich zu erkennen. Darum kann auch nicht die Dualisierung und die metaphysische Umdeutung des Erkenntnisaktes in ein Kausalverhältnis zwischen räumlich getrennten Bewusstsein und Objekt während der Erkenntnisbetätigung selbst nicht entstehen. Damit hängt es aber einerseits zusammen, dass solange die Einsicht in die Erkenntnisfunktion des denkenden Bewusstseins fehlt, die gnoseologischen Bedingungen verkannt und geleugnet werden, das Erkennen sich in Widersprüche mit den eigenen Erzeugnissen verwickelt, und der Erkenntnisprozess als ein passives und mechanisches Vorstellungsgeschehen oder als Spiegelung einer fertigen extramentalen Dingwelt im Bewusstsein interpretiert wird. Andererseits ist dies der permanente sachliche Grund der Entstehung der besonderen Wissenschaft, die zu ihrem noëtischen Erfahrungsgegenstand das Erkennen selbst macht, um die immanenten Bedingungen desselben zu erkennen und es von den Widersprüchen zu befreien. Indem die gnoseologische Wissenschaft die spontanen Bedingungen des schöpferischen erkennenden Wirkens zum Bewusstsein erhebt, dient sie im Verein mit den positiven Wissenschaften und Künsten der

Digitized by Google

erkennenden und schaffenden Tätigkeit, dem Kulturzweck der Menschheit. Das ist das geschichtliche Kulturmotiv der Entstehung und die bleibende Kulturbestimmung dieser Wissenschaft.

Die Philosophie des Wissens, die auf das im Tun sich objektivierende und so gegenständlich werdende erkennende Denken bezogen ist und es an seinen Taten erkennt, ist zur Einsicht gelangt, das es seiner Struktur und seinen Erzeugnissen nach eine synolone Einheit ist, vermöge der es, am Phänomenalen tätig, synthetisch aufbauend wirkt, die Beziehungsordnung der unmittelbar gegebenen oder versuchsweise herbeigeführten Erscheinungen einheitlich erfasst und aus dem Phänomenalen die Ding- und Substanzeinheiten der Anschauung und des Denkens erzeugt. In diesen Einheitsformen objektiviert das tätige Bewusstsein seine Taten und das generelle Erkannte, in dieser Form erscheint die unmittelbare sinnliche Wirklichkeit in ihrer anschaulichen Gegenständlichkeit, und in dieser Form vollendet und sucht die Menschheit ihr inneres, sich entwickelndes und vervielfältigendes Selbst objektiv zu realisieren und zu verkörpern. Vom allgemeinen epistemologischen Grundsatz geleitet, wonach alle Dinge der Welt im Zustande des Werdens und Wirkens ihre Natur offenbaren und erkennbar werden, beobachtet die Philosophie das Erkennen in den Momenten seines erkenntniszeugenden Wirkens und sucht die Prinzipien festzustellen, die dies Tun und inhaltliche Erkenntnisse möglich machen. Bei diesem Tun erweist sich die vorgefundene tatsächliche und funktionsnotwendige Transzendentannahme des gegenständlichen Erkennens, nachdem ihre prinzipielle Bedeutung und ihr logisches Bedingtsein durch die Realitätsanschauung bereits erkannt ist, als eine latente und gesetzmässige Relationseinheit.

Am Werke der positiven Erkenntnis des gegenständlich differenzierten und bewussten Gesamtseins betätigen sich die menschlichen Individuen unter zwei unbezweifelbaren Voraussetzungen, bzw. Gewissheitsformen. Erstens, im Bewusstsein vom objektiven Dasein der Erkenntnis- bezw. Erfahrungsrealität. Das subjektive Kriterium des Daseins der letzteren ist die Realitätsanschauung, das faktische Kriterium davon ist das Produkt des empirischen Erkennens, die zustande gekommene sachliche Erkenntnis selbst. Die zweite latente Voraussetzung ist das intuitive Bewusstsein vom Selbstsein des erkennenden Subjektes. Dieses Bewusstsein ist nicht identisch mit dem synthetischen, denkenden, theoretischen Bewusstsein. Der besondere Unterschied besteht darin, dass, während das letztere in den objektivierten Er-

Digitized by Google

zeugnissen des erkennenden Denkens als deren konstitutives Element und Möglichkeitsgrund der Einheiten des Denkens und der Anschauung noëtisch-empirisch vorgefunden werden kann, kann das Bewusstsein vom Selbstsein durch keine Macht objektiviert und gegenständlich werden. Dies ist stets repräsentiert und vergegenwärtigt nur durch die anschaulich gegebenen und als seiend gedachten Erkenntnisrealitäten, durch die unmittelbaren anschaulichen Inhalte des Verstellens und Denkens. Es wird beim Denken des Daseins der Welt, des unmittelbar Gegebenen oder Erschlossenen, des subjektiv und objektiv Seienden, der inneren und äusseren Vorgänge, des individuellen und Gesamtseins, des Denkens, des Gewesenen, Erlebten, der persönlichen und allgemein menschlichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, es wird bei allen spekulativen Versuchen, das Ichbewusstsein denkmässig zu beweisen, es auf ein veränderliches Vorstellungskonglomerat zurückzuführen, aus der sog. Materie mechanisch abzuleiten oder mit derselben zu identifizieren, stillschweigend mitgedacht und vorausgesetzt. Weil das Bewusstsein vom Selbstsein oder das vitale Seinsbewusstsein nur durch die anschauliche Gegenständlichkeit der jeweilig gegebenen, erlebten, vorgestellten und gedachten Inhalte vertreten ist, so ist der diskursive Ausdruck für das Bewusstsein vom subjektiven Selbstsein die unmittelbare Seinsbejahung dieser Inhalte, und umgekehrt die Bejahung der letzteren involviert das erstere.

Ein problematisch gewordenes, über sein persönliches Sein reflektierendes Ich, d. h. ein menschliches Ich, das den Zusammenhang mit der Wirklichkeit und seinen eigenen Mittelpunkt verloren hat, das sich im und durch das Tun nicht setzt, im Objektiven sich nicht findet, mit keinem Inhalt sich identifiziert oder an keinen Inhalt sich hält, ein solches unobjektiviertes, beziehungsloses Ich ist illusorisch und mit ihm ist es auch die ganze Welt. Es vermag nicht sein eigenes Dasein zu bejahen und kann analog dem untätigen und irregewordenen Verstande der typischen griechischen Skepsis kein Seins- und Beschaffenheitsurteil ausdrücken, weil es das anschauliche Kriterium der grundlegenden Seinsgewissheit verloren hat. Allein im gewöhnlichen Leben, im unmittelbaren Tun und Wirken und im Kontinium der Geschichte setzen die Menschen, verkörpern ihre sozialgeistige Lebensmaterie in Daseinsformen, in Monumenten und finden im Objektiven ihr Selbstsein, durch das sie untereinander und mit den kommenden Geschlechtern

Digitized by Google

verbunden werden. Im unmittelbaren Leben und Handeln zweifeln sie nicht an ihrem Selbstsein und erschliessen es nicht, weil das Bewusstsein davon in der Gewissheit vom Dasein der anschaulich-gegenständlichen Welt mitinbegriffen ist, und indem sie die letztere, die Gegenstände der Anschauung und des Erlebens urteilend bejahen, bejahen sie auch implicites das erstere. Und so verhalten sich auch prinzipiell die menschlichen Individuen, wenn sie am Werke der positiven Erkenntnis des gegenständlich Gegebenen tätig sind. In den Momenten der unmittelbaren Erkenntnisbetätigung zweifelt das erkennende Subjekt weder an dem Sein der Erkenntnisrealität noch am Selbstsein, weil beide die einheitlich verbundenen Voraussetzungen des Faktums des Erkennens und des bewussten Seins überhaupt sind. Während des erkennenden Wirkens, das stets auf Objektivgegenständliches bezogen ist, kann das Bewusstsein vom Selbstsein nicht abgehoben, fraglich und als zweites Relationsglied nicht in Betracht gezogen werden. Es ist im Bewusstsein vom objektiven Gegebensein der anschaulichen Erkenntnisrealität, durch die es repräsentiert und vergegenwärtigt ist, spontan inbegriffen und geht darin auf. *Daher ist die tatsächliche Transzendentannahme des gegenständlichen Erkennens vom transsubjektiven Gegebensein der Erkenntnisrealität, wie jedes Seinsurteil, das sich auf Gegenstände der Anschauung bezieht, die objektive Form der unmittelbaren Bejahung jenes einheitlichen Faktums.* Dass das subjektive und objektive Element desselben in Wirklichkeit untrennbar an einander gebunden sind, sich gegenseitig bedingen und sowohl dem werktätigen Erkennen, wie dem unmittelbaren Lebensbewusstsein immanent sind, bekundet sich auch darin, dass, während der Zweifel an dem Gegebensein des Objektes die Möglichkeit einer Erkenntnis ausschliesst und die Funktion des Erkennens überhaupt aufhebt, der Zweifel an dem Bewusstsein vom Selbstsein unausführbar ist; bloss vorstellbar würde er bedeuten, dass das letztere durch keine Gegenstände der Anschauung, kein Tun, keine Erlebnisse, Vorstellungen, Gedanken vergegenwärtigt ist. Ein solcher unausdenkbarer radikaler Fall wäre die Aufhebung des Bewusstseins und Seins, wäre die ewige Nacht des absoluten Nichtseins.

Geht man nun von der Beobachtung der anschaulichen erkennenden Tätigkeit, von den Tatsachen des einheitlichen Verbundenseins und spontanen Zusammenfallens der intuitiven Gewissheit des Selbstseins mit dem Bewusstsein vom objektiven Dasein der Er-

kenntnisrealitäten und aller Anschauungsinhalten aus, so erkennt man, dass Sein sowohl dem unmittelbaren Wirklichkeitssinne, wie der Möglichkeit schöpferischer Erkenntnis und dem gnoseologischen Begriffe nach *bewusstes Sein oder die gesetzmässige simultane und einheitliche Beziehung zwischen Bewusstsein und Gegenständen der Anschauung ist.*

Da das Bewusstsein vom Selbstsein der letzte mitinbegriffene Beziehungspunkt aller Existenzialurteile und die latente Voraussetzung des positiven gegenständlichen Erkennens ist, möge es sich in der psychologischen, ethischen, erkenntnistheoretischen usw. Form betätigen, also die allgemeine Bedingung ist, unter der die menschlichen Individuen das Werk der Erkenntnis und Darstellung des Gegebenen und Erlebten ausführen, so können darunter nicht die Gegenstände verstanden werden, sondern es ist der immanente und absolute Möglichkeitsgrund ihres bewussten und beurteilten Gegebenseins überhaupt oder die Seinsbewusstheit. Die Objekte des menschlichen Erlebens, der Anschauung und des Denkens, die Erfahrungen der Geschlechter, die erkanntwerdenden empirischen Inhalte wechseln, vervielfältigen und verändern sich. Allein die menschheitliche, universale Seinsbewusstheit bleibt gleichsam der ewige Zuschauer, der ruhende Koinzidenzpunkt des universalen empirischen und bewussten Seins, an dem die Erkenntnis- und Erlebnisinhalte mit den Prädikaten des Seins und Gewesenseins zeitlich vorbeiziehen, wie die wechselnden Tages- und Jahreszeiten auf den lichtempfangenden Planeten, die um den Zentralkörper der Sonne kreisen. Das synthetische, theoretische und denkende Bewusstsein ist der noëtisch-logische Aktivitätsgrund, der sich in den vorgestellten und gedachten Ding- und Substanzeinheiten der geformten inneren und äusseren Erfahrung bekundet. Die universale Seinsbewusstheit ist die latente Voraussetzung, unter der diese Erfahrung, die unmittelbaren sinnlichen Objekte, das geschichtlich objektivierte und gegenständlich gewordene Subjektive, sämtliche reale und ideale, entstandene und neuentstehende Erkenntnisrealitäten der Wissenschaften, also die gegenständlich differenzierte erkannt- und erlebtwerdende empirische Gesamtwirklichkeit, die menschheitliche und die Weltexistenz als seiend angenommen, bejaht und gedacht wird. *Die Seinsbewusstheit ist somit der absolute ontologische Möglichkeits- und Denkgrund der gegenständlichen Gesamtwelt als bewusster und seiender.* Ebenso aber wie das erkennende Denken sich als eine synolone Struktureinheit erwiesen hat, deren

Digitized by Google

Elemente in Wirklichkeit nicht isoliert bestehen und nur als begriffliche Bestandteile auseinander gehalten werden können, ebenso ist die Seinsbewusstheit ungeschieden mit den jeweilig gegebenen anschaulichen Erkenntnisrealitäten und deren Inbegriff der Erfahrungswelt einheitlich verbunden und bildet zusammen mit dieser die synthetische Einheit des bewussten Weltseins und des Seinsbegriffs.

Mit der Bewusstmachung dieser absoluten Bedingung ist die gegenwärtige noëtisch-empirische Untersuchung an das Ende ihrer Aufgabe angelangt, die dem Ziele zustrebte, die Einsicht in die elementare Struktur und die allgemeinen Voraussetzungen des werktätigen, gegenständlichen Erkennens in allen seinen methodologischen Betätigungsformen zu gewinnen und den einheitlichen epistemologischen Erkenntnisbegriff festzustellen. Die vorgefundenen Bedingungen sind: 1. *Mundalität*, d. h. alle Objekte des Erkennens, der Anschauung und des Denkens sind innerhalb der bewussten subjektiven und objektiven Gesamtwelt gegeben und gehören zu ihren immanenten Inhalten. 2. *Phänomenalität*, d. h. alle objektiven und subjektiven Realitäten werden nur als Erscheinungen und nur in ihren Beziehungseinheiten erkannt und bilden als solche den anschaulichen Denkstoff der Begriffe und Erkenntnisse. 3. *Noëtisch-logische Einheitsform*, in der die synthetisch begriffenen Erscheinungen, die geformte innere und äussere Erfahrung gedacht werden. 4. *Realitätsanschauung*, d. h. sowohl die objektiven, wie die subjektiven Erkenntnisrealitäten müssen dem erkennenden Bewusstsein gegenüber in einer objektivgegenständlichen, anschaulichen Beziehungsmannigfaltigkeit gegeben sein, um zum objektiven Gegenstande des synthetischen Erkennens zu werden. 5. *Seinsbewusstheit*, d. i die absolute Voraussetzung des beurteilten Gegebenseins der erkenntnisgegenständlichen Realitäten und der Existenzbejahung dieser, des menschheitlichen und Weltseins als der bewussten Gesamtwelt. Die ersteren drei Bedingungen konstituieren die *synolone Struktureinheit des erkennenden Denkens;* die letzteren zwei die *synthetische Einheit des Gegenstandsbewusstseins des Erkennens und des Bewusstseins vom Sein* überhaupt. Diese grundsätzliche Bedingungen sind die allgemeinen epistemologischen Voraussetzungen und zugleich die Kriterien des positiven Erkennens und gegenständlicher Erkenntnisse.

Unter denselben Voraussetzungen und vom Standpunkt der universalen Seinsbewusstheit, unter deren absoluten Bedingung die

bewusste Welt der inneren und äusseren gegenständlichen Wirklichkeiten der Wissenschaften und Künste soziallogisch besteht, hat sich auch die Philosophie ihrer Bestimmung gemäss als soziallogische Weltphilosophie zu betätigen, um ihre besonderen Aufgaben, von denen oben die Rede war, lösen zu können.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Fichtes
Staats- und Wirtschaftslehre

Erster Teil
Die Staatslehre

Von
Dr. Moses Glücksohn aus Holynka.

BERN
Buchdruckerei Scheitlin & Co.
1910

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Einleitung (Die allgemeinen und rechtsphilosophischen Grundlagen von Fichtes Staats- und Wirtschaftslehre)	5
II. Die naturrechtliche Vertragstheorie bis auf Fichte	15
III. Fichtes Staatslehre:	
a) Erste Periode	40
b) Zweite Periode	54
c) Dritte Periode	72
Anhang:	
Anmerkungen	81
Namenregister	90

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

I. Die allgemeinen und rechtsphilosophischen Grundlagen von Fichtes Staats- und Wirtschaftslehre.

Fichtes Lehren von Staat und Wirtschaft stehen in enger Beziehung zu seinen allgemeinen philosophischen Lehren und reihen sich als Einzelglieder in sein Gesamtsystem ein. Das Verständnis jener Lehren, die den Gegenstand unserer Untersuchung bilden, und der von Fichte auf diesem Gebiete befolgten Methode erfordert daher eine allgemeine Orientierung über Fichtes philosophisches System. Im folgenden soll nun versucht werden, diese allgemeinen Voraussetzungen in den Hauptlinien zu skizzieren.

In der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre[1] vom Jahre 1797, welche die Feststellung des Standpunktes zur Auflösung des Problems der Wissenschaftslehre zum Gegenstand hat, kommt Fichte nach einer eingehenden Untersuchung über die Wahl zwischen *Idealismus*, d. h. demjenigen Standpunkt, der das Prinzip und den Grund aller Erkenntnis in der Intelligenz an sich erblickt, und *Dogmatismus*, d. h. dem entgegengesetzten Standpunkt, der sich auf das Ding an sich gründet, zum Ergebnis, dass diese Wahl nicht sowohl durch Gründe der Vernunft, als vielmehr durch die Richtung des Willens, des Interesses, der Neigung bedingt ist. Selbständige und aktive Naturen, die den Drang und das Bedürfnis haben, an die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Vernunft zu glauben, werden sich für den Idealismus entscheiden; hingegen werden passive, beschauliche Gemüter, die ihrem ganzen Wesen und ihrer ganzen Denkungsart nach nichts als Produkte der Aussenwelt sind, das Prinzip des Dogmatismus ergreifen. «Der Streit zwischen dem Idealisten und dem Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle.»[2] «Was für Philosophie man wähle, hängt sonach davon

ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer, oder durch Geistesknechtschaft gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter, Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben».[3] «Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzige wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muss man geboren sein, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden».[4]

In diesen Worten eines willensstarken Enthusiasmus ist die eigene Charakteristik Fichtes, des Mannes und des Philosophen, in prägnantem Ausdruck gegeben. Es zeigt sich hier der titanische Tatendurst des Mannes, die den Grundzug seines Charakters bildet und ihn zum «Philosophen der Arbeit» par excellence, zum Urheber eines souveränen Idealismus macht. Die Welt kann nur vom Geiste aus, der Geist nur vom Willen aus begriffen werden. Das Ich ist reine Tätigkeit, alle Wirklichkeit sein Produkt. — Es ist dies jener Tatendrang der religiösen Reformatoren, der in erster Linie das menschliche Gemüt, die menschliche Geistes- und Innenwelt zum Objekt hat und in der sittlichen Erhebung und Vervollkommnung des Menschen sein Ziel erblickt.

Die Kehrseite eines schroffen Idealismus, wie ihn Fichte vertritt, ist eine gewisse gewalttätige, absolutistische Einseitigkeit, die sich souverän über das Gegebene hinwegsetzt und die realen geschichtlichen Faktoren auf das Prokrustesbett einer bisweilen willkürlichen Begriffskonstruktion spannt. Wir werden bei der Analyse des «geschlossenen Handelsstaates» Gelegenheit haben zu zeigen, wie sehr Fichtes Staats- und Wirtschaftslehre durch die willkürlich postulierte Kongruenz der Wirklichkeit mit dem idealen Musterbilde beeinträchtigt wurde. Für sein nach reinen Vernunftsbegriffen konstruiertes, allgemein gültiges Staatsideal, das als solches ebensowenig Anspruch auf historische Realität erheben dürfte, wie etwa die platonische Idee von der Gattung auf vollkommene und adäquate Verwirklichung in irgend einem Einzelexemplar, beansprucht Fichte Realisation in der Sinnenwelt; er stellt es gleichsam als Anticipation einer zukünftigen Entwicklungsstufe des Staats- und Wirschaftslebens hin und fordert demgemäss auch für seine in Vor-

Digitized by Google

schlag gebrachten Mittel zur Verwirklichung des idealen Zustandes unbedingte normative Gültigkeit.

Die Einseitigkeit des Fichteschen Idealismus ist aber, wenn wir uns das Paradoxon gestatten dürfen, zugleich auch das Grossartige an diesem System. Was Fichte fordert, ist die Gesetzeseinheit[5] in optima forma, die Einheit im Wissen und Begreifen. Das ganze Universum soll als ein System notwendiger Handlungen oder Satzungen der Intelligenz deduziert und begriffen werden. Bestand Kants grosse Leistung darin, dass er die gesamte Erscheinungswelt, alles was Gegenstand unseres Bewusstseins ist, nur durch das Subjekt, durch die eigene Fähigkeit des anschauenden und begreifenden Geistes die *Form* annehmen liess, in der es uns erscheint, so konnte sich Fichte mit dieser Lehre, die für den *Stoff* der Erkenntnis die Aussenwelt als Quelle gelten lässt, nicht zufrieden geben. Hatte Kant gelehrt, die Dinge an sich seien unerkennbar, so zog Fichte die letzte Konsequenz, indem er ihre Existenz überhaupt in Abrede stellte. Wenn wir nicht zu erkennen vermögen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, so haben wir auch keinen Grund anzunehmen, dass es Dinge an sich gibt. Somit war nun die Kantsche Spaltung des Universums in eine phänomenale und noumenale Welt für Fichte überwunden und die Aufgabe einer einheitlichen Ableitung der gesamten Erfahrung gegeben. Die Richtung, nach welcher diese Einheit gesucht werden sollte, war durch die drei Momente, die nach Zeller[6] die Ursachen und Bedingungen des Verlaufs der Geschichte der Philosophie ausmachen: die allgemeinen Zustände der betreffenden Zeit und des betreffenden Volkes, die individuelle Eigentümlichkeit des Philosophen und den Einfluss früherer Systeme, klar vorgezeichnet. Die traurige Lage des damaligen Deutschland, die wenig Erfreuliches in der Wirklichkeit bot und tiefer veranlagte Naturen auf das Gebiet des Idealen drängen musste, Fichtes schwungvoller, aufs Hohe und Grosse gerichteter Charakter, ferner — last not least — die Entwicklung der deutschen Philosophie — sind die drei Faktoren, die den Grundsatz und den Ausgangspunkt des Fichteschen Systems bestimmten. Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, die nur ein Werturteil bedeutete und das prävalierende Interesse des grossen Königsberger für die Resultate seiner praktischen Philosophie zum Ausdruck bringen sollte, erhält nun bei Fichte die Bedeutung eines konstitutiven Prinzips. Er gelangt zum kon-

sequentesten Idealismus, zu seinem sogenannten ethischen Pantheismus. Der letzte schlechthin gewisse und unbedingte Grund aller Erfahrung, der sich aus keinem anderen Satze beweisen lässt, sondern unmittelbar durch sich selbst einleuchten muss, ist das Ich, das Selbstbewusstsein, welches in seiner reinen unendlichen Tätigkeit Subjekt und Objekt zugleich ist. Aus diesem letzten Ankergrund aller Gewissheit wird nun die ganze Welt konstruiert. Das Sein wird aus dem Bewusstsein, und zwar aus dem tätigen, handelnden Bewusstsein abgeleitet. Das Ich setzt sich selbst in einer ersten Tathandlung.[7] Das Nichtich, die objektive Welt, ist nur Produkt der Tätigkeit des Ich. Was der Mensch als äussere Erscheinung, als Objekt auffasst, ist nichts als die Schranke, die er sich selbst setzt, ist seine eigene Beschränkung. Denn das Ich kann sich nur als solches setzen, indem es ein anderes von sich unterscheidet. Dieses Nichtich, das Objekt, die äussere Erscheinung, ist nur für ein Subjekt, für ein Ich möglich. Ohne vorstellendes Subjekt keine Vorstellung. Wir erhalten somit die ersten zwei Grundsätze der Wissenschaftslehre, die sich zu einander wie Thesis und Antithesis verhalten. 1. «Das Ich setzt sich selbst.» 2. «Indem das Ich sich selbst setzt, setzt es auch das Nichtich», oder, näher bestimmt: «das Ich setzt im Ich das Nichtich». Diese Gegensätze können nur in der Weise gelöst werden, dass das Ich und das Nichtich, da sie beide im Ich sind, als sich gegenseitig einschränkend, als teilbar gedacht werden. Sie heben somit einander nicht auf, sondern schränken sich nur gegenseitig ein. Hieraus folgt als Synthesis der dritte Grundsatz: «Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nichtich entgegen». So finden wir hier schon die Anwendung der «dialektischen Methode», die später bei Hegel und Marx ihren Höhepunkt in der Uebertragung auf die Geschichte erreichen sollte. — Die Wissenschaftslehre ist also eine pragmatische Geschichte des Bewusstseins, die nach dem triadischen Rhytmus von Thesis, Antithesis und Synthesis verläuft.

Aus dieser Wechselwirkung von Ich und Nichtich leitet Fichte die theoretische und praktische Philosophie ab. Die theoretische Philosophie geht von der Einschränkung des Ich durch das Nichtich aus: hier verhält sich der Mensch leidend, erkennend. Die praktische Philosophie hat zur Grundlage den Satz: «Das Ich bestimmt das Nichtich»; hier verhält sich das Ich wollend, handelnd. Dass der Schwerpunkt bei Fichte auf diese Seite fällt, braucht

nach dem Gesagten nicht erst hervorgehoben zu werden. Und darin besteht nicht zum geringsten die Eigenart seiner Lehre, dass sie ihm zur sittlichen Tat wird. Er fordert den Leser auf, mit der Wahl der idealistischen Methode eine sittliche Pflicht zu erfüllen. Die Natur ist nur Mittel zur Erreichnng des sittlichen Zwecks, ist «das versinnlichte Material der Pflicht». Handeln, Tätigsein, Vorwärtsstreben, ist diese Pflicht. Der sittliche Zweck ist die Freiheit und Unbedingtheit des menschlichen Geistes. Der Mensch soll sich zum Unendlichen erweitern, soll stets bestrebt sein, durch aktive Ueberwindung der dinglichen Schranken und Hemmnisse das Absolute zu realisieren.

In diesen Prinzipien der Wissenschaftslehre ist auch die Grundlage für Fichtes Rechts- und Staatsphilosophie gegeben und es wird nunmehr unsere Aufgabe sein, aus dem letzten und höchsten Grundsatz der Wissenschaftslehre: der Freiheit des Geistes durch Tätigkeit, als Ursprung und Endzweck aller Wirklichkeit, die begriffliche Deduktion des Rechts und des Staates zu geben.

Fichtes ältere Rechtslehre ist wie diejenige Kants ganz selbstständig gegen die Sittenlehre.[8] Die Rechtslehre hat es mit den *äussern* Handlungen zu tun, sie gibt Normen für die *äussern* Beziehungen des Menschen, für das *Gemeinschaftsleben* als solches; ihre Gültigkeit im Leben stützt sich auf Zwangsmöglichkeit. Die Sittenlehre hat es hingegen mit der Gesinnung, mit dem Willen zu tun, ihr Objekt ist die *innere* Beziehung des *Individuums* zu anderen Individuen; ihre Gültigkeit ist nicht erzwingbar. — Es gilt nun den Rechtsbegriff als notwendige Handlung des Ich, als Bedingung des Selbstbewusstseins zu deduzieren. Der Rechtsbegriff bezieht sich auf das Gemeinschaftsleben, er hat somit eine Vielheit vernünftiger Wesen zur Voraussetzung, die mit einander im Verhältnis der Wechselwirkung stehen. Das Ich ist nur möglich unter der Bedingung einer freien Wirksamkeit auf das Objekt, das Nichtich, die es sich selbst zuschreibt. Die freie Wirksamkeit ist durch das Vorhandensein des Objekts bedingt, dieses Objekt ist aber wiederum nichts anderes als das Produkt der freien Wirksamkeit des Ich. Wir befinden uns somit in einem circulus vitiosus, der nur in der Weise gelöst werden kann, dass das Ich zum Anfang seiner freien Wirksamkeit, zur Selbstbestimmung von aussen aus bestimmt, d. h. *aufgefordert*, nicht gezwungen wird. Ist aber die Ursache dieser Aufforderung ein Nichtich, so ist Zwang unvermeidlich. Sie muss

daher ein vernünftiges Wesen ausser dem Ich, d. h. ein anderes Ich sein. Das Ich kann sich also nur setzen und sich eine freie Wirksamkeit zuschreiben, indem es die Existenz anderer vernünftiger Wesen setzt, die, da sie selbst Willen und Vorstellung besitzen, sich an seinen Willen unter Anerkennung seiner Freiheit wenden und ihn zur Selbstbestimmung auffordern. Somit ist die Koexistenz vernünftiger Wesen gegeben, die sich gegenseitig als freie Wesen anerkennen, d. h. wechselseitig ihre Freiheitssphären einschränken, mit anderen Worten im Verhältnis einer *Rechtsgemeinschaft* stehen. Diese ist aber nur möglich, wenn sich das Ich als Einzelwille, als Person, als Individuum, als körperlich-sinnliches Ich bestimmt — das materielle Ich, der Leib als sinnlich erkennbarer Träger der Vernunft ist die äussere Bedingung der Rechtsgemeinschaft — und sich eine ausschliessende und darum begrenzte Freiheitssphäre zuschreibt. Daraus folgt: die Rechtsgemeinschaft fordert die Koexistenz der Personen in der Sinnenwelt. Die Bedingungen zur Existenz freier Personen in der Sinnenwelt sind gewisse unverletzliche Rechte des Einzelnen: *die Urrechte.* Es sind deren drei: 1. Das Recht der freien Selbstbestimmung über das sinnliche Ich, den Leib als Organ des Willens. (Die Persönlichkeit besteht darin, absolute Kausalität, die freie Ursache ihrer Handlungen zu sein.) 2. Das Recht auf Eigentum, d. h. Objekte ausschliessend bestimmen, nur nach seinen Zwecken behandeln zu dürfen. (Freie Ursache sein, heisst nach Zwecken handeln, d. h. Objekte seinen Zwecken unterordnen.) 3. Das Recht auf Selbsterhaltung. (Jede zweckmässige Handlung ist auf die Zukunft gerichtet. Voraussetzung derselben ist also die Fortdauer des Handelnden in der Zukunft.) Diese Urrechte dürfen nicht verletzt werden. Verletzt sie ein anderer mir gegenüber, so darf ich auch seine Freiheit angreifen; das zur Aufrechterhaltung der Rechtsgemeinschaft notwendige *Zwangsrecht* tritt ein. Die Ausübung desselben darf aber nicht dem Einzelnen überlassen werden — in diesem Falle wäre weder der Erfolg, noch die Einhaltung rechtlicher Grenzen gesichert. Es wird sich also darum handeln, «einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, dass er ein anderer sei, als der gemeine Wille», mit anderen Worten, «einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereinigt sei».[9] Die Art und Weise, wie Fichte diese Aufgabe zu lösen sucht, ist sehr charakteristisch für seine Methode, wir geben daher diese Stelle mit Fichtes eigenen Worten wieder.

Digitized by Google

«Der zu suchende Wille heisse X. a) Jeder Wille hat sich selbst (in der Zukunft) zum Objekt. Der letzte Zweck jedes Wollenden ist die Erhaltung seiner selbst. So bei X; und dies wäre sonach der *Privatwille* von X. — Nun soll dieser Privatwille eins sein mit dem gemeinsamen Willen; dieser ist der der Sicherheit der Rechte aller. X demnach will, so wie es *sich* will, die *Sicherheit der Rechte aller.*

b) *Die Sicherheit der Rechte aller* wird nur durch den übereinstimmenden Willen aller, durch die Uebereinstimmung dieses ihres Willens, gewollt. *Nur* hierüber stimmen *Alle* überein; denn in allem übrigen ist ihr Wollen partikulär und geht auf die individuellen Zwecke. Kein Einzelner, kein Teil gibt . . . sich diesen Zweck auf, sondern nur alle miteinander.

c) X wäre sonach selbst diese *Uebereinstimmung* aller. So gewiss diese *sich* wollte, so gewiss müsste sie die Sicherheit der Rechte aller wollen.» Diese Uebereinstimmung soll nun, wenn sie nicht ein blosser Begriff bleiben soll, in der Sinnenwelt realisiert werden. «Wollende Wesen in der Sinnenwelt sind für uns nur Menschen. In und durch Menschen müsste jener Begriff sonach realisiert werden. Hierzu wird erfordert:

a) Dass der Wille einer bestimmten Anzahl von Menschen, in irgend einem Zeitpunkte, wirklich übereinstimmend werde und sich als solcher äussere, deklariert werde.» — Es ist dies der *Staatsbürgervertrag.*

«b) Dass dieser Wille festgesetzt werde, als der beständige und bleibende Wille aller, den jeder, wie er ihn in dem gegenwärtigen Momente geäussert hat, als den seinigen anerkenne.» Durch diese Festsetzung des gegenwärtigen Willens, für alle Zeit, wird nun der geäusserte gemeinsame Wille *Gesetz.*

«c) In diesem gemeinsamen Willen wird teils bestimmt, wie weit die Rechte einer jeden Person gehen sollen, und die Gesetzgebung ist insofern die *bürgerliche (legislatio civilis)*; teils wie derjenige, der sie auf diese oder jene Art verletzt, bestraft werden solle: die peinliche Gesetzgebung *(legislatio criminalis, jus criminale, pœnale).*»

«d) Dieser gemeinsame Wille muss mit einer Macht, und zwar mit einer Uebermacht, gegen die die Macht jedes Einzelnen unendlich klein sei, versehen werden, damit er über sich selbst und seine Erhaltung durch Zwang halten könne: *die Staatsgewalt.* Es liegt in ihr zweierlei: das Recht zu richten, und das Recht, die

gefällten Rechtsurteile auszuführen *(potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictiori)*, welche beide zur *potestas executiva in sensu latiori* gehören.» [10]

Das Zwangsrecht wird demnach einer Macht übertragen, die durch die vertragsmässige Vereinigung der Willen aller zum Schutze der Rechte der Einzelnen entstanden ist. Diese Macht ist der *Staat*, der durch positive *Gesetze* feststellt, was als Recht gelten soll. Nur im Staate und durch die positiven Gesetze lässt sich die Rechtsgemeinschaft, die, wie wir gesehen haben, eine unerlässliche Bedingung des Selbstbewusstseins, seiner Ursprünglichkeit und Freiheit ist, realisieren. Somit ist nun die gestellte Aufgabe, Recht und Staat von den obersten Grundsätzen der Wissenschaftslehre zu deduzieren, gelöst. [11]

Bevor wir aber zu Fichtes eigentlicher Staatslehre bezw. zu der seiner Vorgänger übergehen, wollen wir noch mit einigen Worten seine Methode kennzeichnen. Aus der gegebenen Darstellung der allgemeinen und rechtsphilosophischen Grundlagen der Fichteschen Staats- und Wirtschaftslehre lässt sich bereits der dialektisch-spekulative Charakter dieser Methode deutlich erkennen. Fichtes Idealismus ist eben in erster Linie ein methodischer; er ist die Methode, die er zur Erklärung der gesamten Erfahrung und zur Begründung der Erkenntnis einschlägt. Was für den Mathematiker das Axiom bedeutet, oder richtiger, was für Plato die *Hypothesis* [12] ist, das ist für Fichte der Satz von der unmittelbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins. Dieser Satz, der keines Beweises bedarf und keines Beweises fähig ist, ist der Ausgangspunkt, von dem aus das gesamte Universum dialektisch abgeleitet und erklärt wird. Es ist ein rein deduktives Verfahren nach Prinzipien a priori, wie es etwa *Spinoza* in seiner Ethik anwendet, nur dass hier die rein mathematisch-demonstrative Beweisführung einer vorwiegend begrifflich-abstrakten Behandlung des Gegenstandes Platz macht. Eine Ausnahme bildet hierin nur das «Naturrecht», wo ein gewisses, allerdings mehr äusserliches, mathematisches Verfahren eingehalten wird. Der methodische Unterschied gegen Spinoza ist wie Ludwig Stein [13] treffend ausführt, in dem abweichenden Substanzbegriff begründet. Spinozas Pantheismus ist ein mathematischer, «deus sive natura sind geometrisch ruhend»; bei Fichte hingegen sind sie dynamisch bewegt. Seine Substanz ist «kein ruhendes Sein, sondern ein ewiges Sollen». «Gott ist gleichbedeutend mit der ordo

Digitized by Google

ordinans, der sittlichen Weltordnung, die sich im Menschen und durch den Menschen stufenweise vollzieht.»

Somit ist allerdings für Fichte auch der Entwicklungsgedanke, der in der «dialektischen Methode» implicite enthalten ist, gegeben. Fichte war aber zu wenig historisch, um diesen Gedanken für die Affassung der Geschichte fruchtbar zu machen. Zwar hatte er sich wiederholt mit historischen und historisch-philosophischen Problemen befasst. So hatte er z. B. schon in seiner Schrift über die französische Revolution[14] vom Jahre 1795 die Frage der Rechtmässigkeit der Ansprüche des Adels auf seine privilegierte Stellung im Staate an der Hand einer Untersuchung über die Entstehung des Adels, in der er sich auf *Montesquien* stützte, zu lösen gesucht. Und in der zweiten Periode seines Schaffens, nach seiner Uebersiedelung nach Berlin, die ihn in nähere Berührung mit dem Weltleben gebracht und seine Aufmerksamkeit auf die geistige, sittliche und politische Lage der Gegenwart gelenkt hatte, wandte er sich ganz besonders der Untersuchung geschichtsphilosophischer Probleme zu, um so die historischen Vorbedingungen der gegenwärtigen Lage und die Mittel kennen zu lernen, durch welche der Widerspruch zwischen dem Vernunftideal und den gegebenen Zuständen verringert werden könnte. Und im «geschlossenen Handelsstaat» ist sogar ein grosser Teil — das ganze zweite Buch — einer historischen Untersuchung «vom Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten» gewidmet. Allein auch die Schriften dieser Periode[15] können auf einwandfreie historische und historisch-philosophische Forschung keinen Anspruch erheben. Wenn hier Fichte Entwicklungsgesetze der Menschheit und des Staates aufstellt, so geschieht dies nicht auf Grund des tatsächlichen Verlaufs der Geschichte, sondern nach aprioristischen Konstruktionen, die mit Geschichte nichts zu tun haben. So ist seine Lehre von den fünf Epochen der Menschheit: der Herrschaft des Vernunftinstinkts, der Vernunftautorität der Befreiung von beiden, der Vernunftwissenschaft und der Vernunftkunst[16], ebenso die Lehre von den drei Entwicklungsstufen des Staates: 1. die Unterwerfung der einzelnen unter das Ganze ist nicht allgemein; 2. die Unterwerfung ist allgemein, aber ungleich; 3. die Unterwerfung ist allgemein und gleich[17] — nichts als Deduktionen a priori aus dem Begriffe des Staats und der Menschheit. Wir glauben daher behaupten zu dürfen, dass Fichte in diesem Punkte seinem ältern Standpunkte treu blieb. Wie er in

der Schrift über die Berechtigung der französischen Revolution gegen die empirische Ableitung des Rechts scharf polemisiert und den Nachweis zu liefern sucht, dass diese Deduktion nur «nach Prinzipien a priori» möglich ist,[18] wie er in derselben Schrift ausdrücklich betont, dass die Vertragstheorie sich nicht auf die Geschichte, sondern auf die Vernunft beruft, nicht nach den Tatsachen, sondern nach dem Recht fragt;[19] wie er sich ferner im «Naturrecht» zum starrsten Perpetualismus bekennt, indem er den Satz aufstellt: «Die Konstitution (es versteht sich eine recht- und vernunftmässige) ist unabänderlich und für ewige Zeiten gültig und wird im Bürgervertrag als eine solche notwendig gesetzt[20] — so sind auch seine späteren Schriften von dieser Auffassung beherrscht. Seine Rechts- und Wirtschaftslehre — die letztere ist bei ihm nur eine Abteilung, ein Spezialfall der ersteren — hat es nicht mit historischen *Tatsachen*, ja nicht einmal mit den *Entwicklungsgesetzen* des Staats- und Wirtschaftslebens zu tun, die auf Grund historischer Tatsachen gewonnen werden. Es handelt sich nicht um ein Sein, sondern um ein Sollen. Die Geschichte lehrt, was geschehen ist, das Recht — und folglich auch die Oekonomik — sagt, was geschehen soll. «Was geschehen soll, lässt sich nicht nach dem beurteilen, was geschehen ist, denn es kann etwas geschehen sein, das nie hätte geschehen sollen.»

Wir gelangen somit zum Resultat, dass Fichte keineswegs zu den Vertretern der historischen, oder der historisch-philosophischen Methode zu zählen ist, trotzdem er vielfach Geschichte und Geschichtsphilosophie in seinen Betrachtungskreis zieht. Wie operieren mit Zahlen und mathematische Methode noch lange nicht ein und dasselbe ist[21] — so kann man auch mit Geschichte operieren, ohne sich deshalb auf den Standpunkt der historischen Methode zu stellen, oder ihren Ansprüchen zu genügen. Fichte gehört vielmehr zu jener Gruppe von Denkern, die seit *François Quesnay*, gemäss und in weiterer Konsequenz der Forderung des *Hobbes*, auch die gesellschaftlichen und ökonomischen Zustände einer mathematisch-demonstrativen, bezw. abstrakt-isolierenden oder begrifflich-exakten Behandlung — in verschiedenen Nuancen und mit grösserem oder geringerem Geschick — unterziehen.[22]

Digitized by Google

II. Die naturrechtliche Vertragstheorie bis auf Fichte.

Wir haben bereits gesehen, dass Fichte den Ursprung oder richtiger den Rechtsgrund des Staates auf die vertragsmässige Vereinigung der bisher unorganisierten Individuen zurückführt. Es ist dies die Vertragstheorie der Naturrechtslehre, der eine Reihe der bedeutendsten Denker aller Zeiten anhingen und die auf die Gestaltung und Entwicklung des modernen Staates die denkbar grösste Wirkung ausgeübt hat. Die Spuren dieser Theorie liegen weit zurück und sind bereits im Altertum in mehr oder weniger vollkommener Ausbildung anzutreffen, so sehr auch der antike Staatsbegriff im allgemeinen den vollendetsten Gegensatz zu dieser Auffassung bildet.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, einen kurzen historischen Abriss dieser Theorie zu geben, damit so ein Masstab gewonnen wird für die Beurteilung der Leistung Fichtes auf diesem Gebiete. Dabei können natürlich nur die hauptsächlichsten und bedeutendsten Vertreter dieser Theorie herangezogen werden.

Schon bei den *Sophisten* tritt diese Theorie als Reaktion gegen die bestehenden Zustände auf. Wie der objektive Wert und der Wahrheitsgehalt aller Erkenntnis in dem bekannten «homo-mensura-Satz» des Protagoras («Der Mensch ist das Mass aller Dinge; der Seienden, dass sie sind; der Nichtseienden, dass sie nicht sind»), klipp und klar geleugnet ist, indem erklärt wird, dass die Form, wie uns die Dinge der Aussenwelt erscheinen, lediglich und ausschliesslich durch das Subjekt, d. h. durch die Empfindungen der Einzelindividuen und nicht durch die allgemeinen und notwendigen Eigenschaften des Menschen bedingt ist[28] — so ist damit auch die Kritik und der Zweifel an dem absoluten Wert der bestehenden öffentlichen Zustände gegeben; denn die Beurteilung des Gegebenen muss konsequenterweise ebenso subjektiv sein, wie seine Erkenntnis. *Hippias* bringt die Opposition gegen die bestehenden Zustände zum Ausdruck, indem er die Unterscheidung aufstellt zwischen menschlicher Satzung und Naturrecht. Vom Standpunkte der späteren Vertragstheorie aus, die nicht nur keinen Gegensatz kennt zwischen der freiwilligen staatlichen Verbindung der Menschen und dem Naturrecht, sondern sogar die vertragsmässige Vereinigung der Individuen als notwendige Folge und Form des Naturrechts hinstellt, sollte man meinen, dass jene gegensätzliche Unterscheidung

der Sophisten für die Aufstellung der Vertragstheorie ungünstig gewesen wäre. Dies trifft jedoch nicht zu. «Schon *Protagoras* sieht den Ursprung des Staates in einem *ἀθροίζεσθαι*, einem sich Versammeln der Menschen, und Plato lässt die Sophisten den Gedanken entwickeln, dass durch freiwillige Uebereinkunft die Menschen sich gegen das Unrechttun zu sichern beschlossen hätten.» [24] Man darf eben nicht vergessen, dass die Sophisten in Opposition zum Staate standen, so dass ihre Vertragstheorie nicht, wie in der späteren Naturrechtslehre, den Rechtsgrund des Staates, sondern lediglich und ausschliesslich den Ursprung desselben erklären sollte. Uebrigens ist diese Unterscheidung auch vom Standpunkte des Vertrags als Rechtfertigung des Staates insofern zulässig und berechtigt, als sie das Verhältnis des Dualismus, des et-et, nicht aber *das* kontradiktorischer Begriffe, des aut-aut zwischen dem absolut besten, schlechthin idealen und natürlichen Ordnung der Dinge und der positiven, von Menschen geschaffenen, von den realen Zuständen und politischen Bewegungen bestimmten und daher nur relativ gültigen Ordnung zum Ausdruck bringt. Die beiden Ordnungen schliessen einander keineswegs aus, vielmehr bedingen und ergänzen sie sich gegenseitig. Die positive Ordnung soll sich die natürliche zur Richtschnur, zum Musterbild nehmen und sich die Aufgabe stellen, dieselbe allmählich und soweit möglich zu verwirklichen. In diesem Sinne ist der Dualismus bei Plato zwischen dem absolut besten, der Ideenlehre adäquaten, gesellschaftlichen Zustand, wie er in der «Republik» zum Ausdruck kommt, und dem tatsächlichen oder zweitbesten, der Erscheinungswelt entsprechenden, Zustand in der Fassung der «Gesetze» zu verstehen. Dieser Dualismus kehrt in der Geschichte des menschlichen Denkens häufig wieder. Bei Augustin heisst er «civitas Dei» und «civitas terrena», bei Hugo Grotius — «jus naturale» und «jus civile», bei den Physiokraten — ordre positif und ordre naturel und bei Fichte, wie wir noch sehen werden, Politik und Rechtslehre. [25]

Von den Philosophen des Altertums kommen als Vorläufer des Naturrechts und der Vertragslehre des ferneren in Betracht die *Stoiker* und die *Epikureer*. So sehr diese beiden Schulen sich nicht nur in ihrem allgemeinen philosophischen Standpunkt, sondern auch in der Auffassung des Staats und der Gesellschaft unterscheiden, so arbeiteten sie doch in gleicher Weise den erwähnten Theorien

Digitized by Google

vor. Den *Stoikern* gebührt das Verdienst, den Begriff des Naturrechts zuerst ausgebildet zu haben, wie sie denn überhaupt ein tieferes Verständnis für die Natur des Menschen zeigten und die Forderung aufstellten, die tatsächlichen Zustände derselben anzupassen.[26] Im Gegensatz zu ihnen vertreten die *Epikureer* den Standpunkt, dass das Recht nicht auf die Natur, sondern auf menschliche Satzung zurückzuführen ist. Der Staat ist aus einem utilitarischen Vertrag entstanden.[27] (Gewöhnlich wird diese Anschauung, die von den sozialen Atomen, den ursprünglich unverbundenen Individuen ausgeht, als blosse Konsequenz ihrer mechanisch-atomistischen Naturlehre hingestellt. So nach Jellinek.[28] Demgegenüber glaubt Lange[29] einer allzu engen Verbindung dieser individualistischen Vertragslehre mit dem Atomismus der Naturlehre entgegentreten zu müssen.) «Die Gerechtigkeit existiere nicht an und für sich, sie sei nichts absolutes (*οὐ τι καθ' αὑτό*). Sie bestehe vielmehr in den gegenseitigen Verträgen und entstehe überall, wo man sich gegenseitig verpflichtet, einander nicht Schaden zuzufügen.»[30]

Haben wir also hier schon die mechanich-atomistische Staatsauffassung, die vom Individuum ausgeht und den Staat als künstliche, auf einem bewussten Willensakte der bisher isolierten Einzelnen beruhende Gesellschaft betrachtet — so ist diese Anschauung doch nichts weniger als charakteristisch für den antiken Staatsbegriff. Schon die ganze Richtung des hellenischen Denkens bildet den schroffsten Gegensatz zu dieser Ansicht. Der griechische Philosoph betrachtete die Dinge weniger vom mechanisch-causalen als vom ästhetisch-teleologischen Gesichtspunkte aus.[30a] Das Universum war für ihn ein Kunstwerk, das nicht zergliedert und in seine Elemente zerlegt werden darf, sondern in seiner Totalität geschaut und betrachtet werden muss; es war für ihn ein *Organismus*, bei dem das Ganze früher ist als seine Teile, und dessen Glieder im Dienste des Ganzen stehen und seine Zwecke erfüllen. Diese Betrachtungsweise wurde auch auf den Staat übertragen. Der Staat galt als *μακράνθρωπος*, als Organismus im Grossen. Nicht ein Aggregat früher zerstreuter Atome, nicht ein künstlich erzeugtes Produkt der Individuen ist der Staat, sondern ein ursprüngliches Wesen, das von der menschlichen Natur unzertrennbar ist, ja sogar die unerlässliche Bedingung aller individuellen Existenz überhaupt ist. Die politische Konsequenz dieser Auffassung ist klar. Das Gemeinwesen, das einheitliche Ganze ist mehr als die

Summe seiner Glieder: diese spielen eine untergeordnete Rolle, das Individuum hat sich unbedingt den Zwecken des Ganzen zu unterwerfen.

Die theoretischen Vertreter und Wortführer dieser Auffassung waren Männer, die vermöge ihres Ansehens und ihrer Autorität das gesamte Mittelalter, ja vielfach sogar die neuere und neueste Zeit beherrschen sollten. Keine geringeren als *Plato* und *Aristoteles* waren es, die die Lehre aufstellten, dass der Staat nicht als künstlicher Mechanismus, sondern als einheitlicher, dem menschlichen analoger Organismus aufzufassen ist. Er ist ein ursprüngliches, vom menschlichen reflektierenden Bewusstsein unabhängiges Institut. Der Platonische Staat soll demnach «ein harmonisches Ganzes sein, in welcher Harmonie nur jeder Einzelne einen Ton immer anzustimmen hat. Auf Kosten der Harmonie des Ganzen wird jede Person nur ein einzelner Ton in der Harmonie, weshalb auch alles Private darin verschwinden soll, damit jeder nur eine Kraft des Ganzen repräsentiert, das allein leben und existieren soll.»[31] Und wie beim menschlichen Organismus das Ganze früher ist als seine Teile, so behauptet Aristoteles auch vom Staate: „*Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις, ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ξστί.*" («Früher aber ist von Natur der Staat als die Associationen und jeder von uns.»)[32]

Diese Auffassung wiegt bei den Staatstheoretikern des Mittelalters vor, welche politische Tendenz sie auch verfolgen mögen. Man findet sie beim extremsten Vertreter der kirchlichen Oberherrschaft über den Staat, *Johann von Salisbury*, Bischof von Chartres (1115—1180), sie kehrt bei *Thomas von Aquino* wieder, der aus der Analogie von Staat und Organismus die soziologische Konsequenz zieht, dass die Menschen von Natur aus ungleich sind und es im Staate bleiben müssen,[33] ja sie kommt sogar bei dem kühnen Wortführer der Volkssouveränität, *Marsilius von Padua* vor.[34]

Die Autorität des Aristoteles war es, die — wie Jellinek ausführt, ebenso wie «die kirchliche Anschauung, die den Grund des Staates in einem durch die Erbsünde bedingten übermenschlichen Willensakte erblickt, daher menschlichen Willen nicht als einzige Basis des Staates anzuerkennen vermag»,[35] — einer prinzipiellen Durchbildung der Vertragslehre im Wege stand, obgleich es an Versuchen und Anläufen zu einer solchen Theorie, vornehmlich unter dem Einfluss alt-jüdischer Vorstellungen nicht fehlte.[36] Zu einer konsequenten Durchbildung konnte diese Theorie im Mittel-

Digitized by Google

alter schon deshalb nicht gelangen, weil sie notwendig zu der Lehre von der Souveränität des Individuums als Quelle aller Organisation und gesellschaftlicher Ordnung hätte führen müssen.[37] Erst durch die Renaissance und die Reformation war mit der geistigen und religiösen Emanzipation des Individuums der Boden geschaffen, auch für politische Doktrinen, die das Individuum in den Vordergrund der Betrachtung rückten. Jellinek[38] führt den interessanten Nachweis, dass die demokratischen Ideen der französischen Revolution, wie sie in der Erklärung der «Menschenrechte» niedergelegt sind, nicht, wie üblich angenommen wird, von Rousseaus «contrat social», oder von der Unabhängigkeitserklärung der nordamerikanischen Union stammen, sondern auf die den Verfassungen der amerikanischen Einzelstaaten voranstehenden «Declarations of Rights» oder «Bills of Rights» zurückgehen, die ihrerseits wiederum nur die kongregationalistische und independentische Uebertragung der demokratischen Gedanken der reformierten Gemeindeverfassung auf den Staat bedeuten und in dem Gedanken gipfeln, dass der Staat «das Resultat eines Vertrages der ursprünglich souveränen Individuuen sei, die in dem Akt des Vertragsabschlusses durch freien Willen ein göttliches Gebot vollziehen».[39] «Die Idee, unveräusserliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe».[40]

Diese ganze schottisch-englisch-amerikanische Bewegung, die ihren theoretischen Ausdruck bereits in der Kirchenlehre *Richard Hookers*[41] findet, war von grossem Einfluss auf die Ideen von *Hobbes* und *Locke*, die die Vertragstheorie auf ihre wissenschaftliche Höhe bringen sollten. — Weniger als Hobbes und Locke kommen ihre älteren Zeitgenossen auf dem Kontinent, *Althusius* und *Hugo Grotius* für die Vertragstheorie in Betracht. Bei *Althusius* (1557—1638) den Gierke[42] als Schöpfer der modernen Vertragstheorie hinstellen zu sollen glaubt, ist mehr die Lehre vom *Herrschaftsvertrag*, der das Verhältnis des Königs zum Volke feststellt, als die des eigentlichen *Gesellschaftsvertrags*, als Ursprung des Staates behandelt. Er lehrt zwar wie die späteren Vertragstheoretiker die Souveränität des Volkes, als Träger der Vereinigung, der Staat geht aber nicht unmittelbar aus dem Willen des Individuums hervor, sondern baut sich auf den engeren Vereinigungen der Familie, der Korporation,

der Gemeinde und der Provinz auf.[43] Grössere Verdienste als Althusius hat sich um das Naturrecht *Hugo Grotius* (1583—1645) erworben. Er vollzog zuerst die Befreiung der Rechtslehre von der Theologie; er führte die Unterscheidung zwischen Natur und Satzung, zwischem positivem, aus geschichtlichen politischen Bewegungen hervorgegangenen und natürlichem, d. h. im Wesen der menschlichen Natur begründetem Recht — eine Unterscheidung, die auf die römischen Rechtslehrer und die stoische Philosophie zurückgeht und die später das ganze Aufklärungszeitalter, ja sogar die neueste Philosophie bis Kant und Fichte beherrschen sollte — energisch durch. Nur das Naturrecht ist Gegenstand der philosophischen Betrachtung; es ist ewig unwandelbar, unvergänglich und kann nur zeitweilig unterdrückt, aber nicht aufgehoben werden. Den Staat leitet Grotius von einem Vertrag ab, der aus der geselligen Natur des Menschen und seinem Trieb zur geordneten Gemeinschaft hervorgegangen sei.[44] Von einer methodischen Durchbildung der Vertragslehre ist aber auch Grotius weit entfernt.[45]

Weit tiefer und systematischer ist die Vertragslehre bei *Hobbes* gefasst. Seiner allgemeinen mechanisch-atomistischen Naturauffassung gemäss geht er auch in der Ableitung des Staates vom sozialen Atom, vom Einzelindividuum aus. Die menschlichen Handlungen sind ebenso notwendig und unterliegen ebenso der mechanischen Kausalität wie alles Geschehen in der Natur; sie sind daher ebenso wie die Naturerscheinungen einer mathematisch-demonstrativen Behandlungsweise fähig. Alles Tun und Treiben der Menschen beruht auf einer «*Mechanik der Begehrungen*». Die Grundkraft derselben ist der Selbsterhaltungstrieb, der krasseste Egoismus, der im schroffsten Gegensatz zu den fremden Interessen steht. Das von Aristoteles und Grotius behauptete Geselligkeitsbedürfnis, die natürliche Neigung zum Staatsleben leugnet Hobbes ebenso, wie die von Aristoteles vertretene natürliche Ungleichheit der Menschen. Nur aus Furcht und Not treten die Menschen zu staatlichen Organisationen zusammen. Im Naturzustand herrscht ein Krieg aller gegen alle. Um aus diesem Zustand herauszukommen, schaffen die Menschen in einem freien bewussten Willensakte den *Staat*. Sie schliessen einen *Vertrag* zu gegenseitigem Schutz und setzen einen absoluten Herrscher ein, der mit den weitgehendsten Vollmachten ausgestattet wird, damit er den zügellosen Egoismus aller Einzelnen niederhalten kann. Die atomistische Masse wird im Staate zu einer Einheit. Der Staat

Digitized by

ist gleichsam ein grosser gewölbeförmiger Bau, in welchem die einzelnen Steinmassen nach dem Gesetze des Parallelogramms der Kräfte einander stützen und tragen, indem sie einander hemmen und in ihren Wirkungen einschränken. Diese Staatseinheit entsteht durch den Vertrag, dessen Formel so lautet: «Ego huic homini, vel huic cœtui, autoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam autoritatem et jus tuum tui regendi in eundem transferas». «Atque hæc est generatio *magni illius Leviathan*, vel ut dignius loquar, mortalis Dei.»[46] Dieser Vertrag ist also Gesellschafts- und Unterwerfungsvertrag zugleich. Hobbes denkt aber dabei ebensowenig wie später Rousseau und Fichte an einen *historischen* Vertrag. Der historisch gebildete Staat ist nicht durch Vertrag entstanden, sondern beruht auf Gewaltverhältnissen. Den Vertragsstaat (civitas constitutiva) den Hobbes ausdrücklich von jenem unterscheidet, hat der Forscher nicht aus der Geschichte, sondern aus der menschlichen Natur abzuleiten.[47]

Man sieht also hier die Hauptgedanken des Naturrechts ausgebildet und logisch entwickelt. Der Staat ist ein Vertrag und Recht ist dasjenige, was in diesem Vertrag niedergelegt ist. Anders aber als nach manchem seiner Nachfolger, die sich gleichfalls auf die Natur berufen, hat nach Hobbes der Mensch im ursprünglichen staatenlosen Zustand so viel Recht als Macht und Gewalt. Unrecht kann man nur gegen denjenigen begehen, mit dem man einen Vertrag geschlossen. Daraus folgt, dass der Staat nicht, wie wir es bei Spinoza und Fichte sehen werden, das *verwirklichte*, sondern das *aufgehobene* Naturrecht ist,[48] welches alles erlaubt, was in der Machtsphäre des Einzelnen liegt. Ein Erlaubt und Verboten gibt es nur im Staate, der einen bestimmten Masstab für Gut und Böse schafft. Somit ist aber auch die vollständige Trennung vom Rechts- und Sittengesetz gegeben, eine Trennung, die später bei Rousseau in Wegfall kam und auch von Fichte, wie wir noch sehen werden, nur sehr bedingt anerkannt wurde.

An dieser Stelle verdient noch der Einfluss erwähnt zu werden, den Hobbes auf die klassische Nationalökonomie ausgeübt hat. Dieser zeigt sich nicht allein in der mathematisch-abstrakten Methode, der die Jünger der sog. Smithschen Schule im Gegensatz zu ihrem Meister anhingen, sondern auch in der moralphilosophischen Grundanschauung, wonach der Egoismus die einzige Triebkraft der menschlichen Handlungen ist: eine Anschauung, die bei *Mandeville* bis zur äussersten

Konsequenz getrieben worden, und die trotz der Opposition der neuplatonischen Schule von Cambridge (Cudworth und Henri More) und eine Reihe anderer moralphilosophischer Schriftsteller (Cumberland, Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Ferguson) auf die klassische Nationalökonomie übergegangen ist.[49].

Sehr nahe der Hobbes'schen Staatslehre und doch verschieden von ihr ist die des *Spinoza*.[50] Auch sein Staatsbegriff ist rein natürlich und unterliegt der mechanischen Kausalität. Die Formen der Gesellschaft und der Staatsordnung resultieren, wie dies bei Spinozas Naturalismus selbstverständlich ist, mit Naturnotwendigkeit aus den wirklichen Bedingungen des Lebens. Alle gesellschaftliche Ordnung besteht in Rechten, die das Zusammenleben und Zusammenwirken der Individuen regulieren. Diese Rechte müssen also die *Natur* zu ihrer Quelle haben; sie müssen durch Naturgesetze begründet sein. «Unter dem Rechte der Natur verstehe ich die Naturgesetze selbst, oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur; darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die Macht. Was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze vollbringt, das tut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht auf die Natur wiegt nach dem Masse seiner Macht».[51]

Man sieht hier die nahe Verwandtschaft mit Hobbes, der gleichfalls alle theologischen und moralischen Staatsbegriffe ablehnt und den Staat lediglich aus Naturgesetzen zu erklären sucht. Während aber Hobbes nur den natürlichen *Grund* des Staates, nicht aber seine natürliche *Verfassung* ableitet — diese ist bei ihm mit der Willkür des Fürsten identisch — sucht Spinoza die Gesetzmässigkeit und die Notwendigkeit alles Naturgeschehens auch auf diese zu übertragen.[52]

Das Naturrecht des Menschen ist sein naturgesetzliches Handeln; es besteht in seinen Affekten und reicht soweit als seine Macht. Von Natur aus ist der Mensch reiner Egoist, den nichts als seine eigene Selbsterhaltung («suum esse conservare») angeht und der mit der äussersten Rücksichtslosigkeit seine selbstsüchtigen Zwecke verfolgt. («Homines ex natura hostes».) Dies führt im staatenlosen Zustand zu einem Kriege aller gegen alle, der die Unsicherheit, Furcht und daher auch *Ohnmacht* aller zur Folge hat. Somit wird aber das Natur*recht* selbst, welches mit der Natur*macht* identisch

ist, aufgehoben. Es stellt sich das Bedürfnis ein nach Aufrechterhaltung und Sicherung des Naturrechts. Zu diesem Zwecke kommt eine friedliche Vereinigung aller zu stande; durch *Vertrag* wird eine gemeinsame Macht, der *Staat* geschaffen, der für den Schutz und die Wahrung der Rechte der Individuen zu sorgen hat. Im Staate sollen die Gefahren, nicht aber die Rechte des Naturzustandes aufgehoben werden; der Staat ist vielmehr die notwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Und hierin liegt der grosse Unterschied gegen Hobbes, den Spinoza selbst nachdrücklich hervorhebt. «Discrimen inter me et Hobbesium in hoc consistit, quod ego jus naturale semper sartum tectum conservo.» [53] Und an anderer Stelle: «Das Naturrecht des Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Mensch handelt sowohl im natürlichen, als auch im bürgerlichen Leben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für das eigene Wohl; er wird, behaupte ich, in beiden Zuständen von Hoffnung und Furcht geleitet, das eine zu tun und das andere zu lassen; der hauptsächlichste Unterschied besteht nur darin, dass im Staate alle dasselbe fürchten und darum die gemeinsame Sicherheit zum Objekt ihres Strebens und zur Regel ihres Verhaltens machen.» [54] Auch hier also die scharfe Abscheidung des Rechts gegen die Moral. Die Rechtsgemeinschaft als solche hat mit sittlichen Motiven nichts zu tun.

Die Form oder die Verfassung der staatlichen Vereinigung muss ihrem Zwecke, der Wahrung der Rechte aller, entsprechen und darf daher nicht, wie Hobbes es haben will, die absolutistische sein, bei welcher nur die Rechte eines einzigen Individuums zur Geltung kommen. Der vollkommene, der natürlichen Freiheit des Menschen adäquate Rechtszustand ist die Demokratie. [55]

Auch das Verhältnis von Staat und Individuum ist bei Spinoza ein anderes als bei Hobbes. Spinoza lehnt, ähnlich wie später Fichte, das völlige Aufgehen des Individuums in den Staat, das von Hobbes postuliert worden war, ab. «Es gibt vieles, das ich nur mit Hülfe der Gesellschaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äusseren Bedürfnisse, die Sicherung meines äusseren Daseins: in dieser Rücksicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates und ich befinde mich unter dem Zwange seiner Gesetze; es gibt anderes, das ich entweder gar nicht vermag, oder aus mir selbst vollbringen muss, wobei ich weder unterstützt, noch ersetzt werden kann durch ein anderes Individuum, sondern schlechthin auf

die selbsteigene Kraft allein angewiesen bin: in dieser Rücksicht beschreibt mein Leben seine eigentümliche Spähre, welche sich ihrer Natur nach von der gesellschaftlichen ausschliesst.»[56]

Auch in diesem Punkte ist Spinoza konsequenter als sein englischer Vorgänger. Die Behauptung der Rechte des Individuums und seiner besonderen Sphäre dem Staate gegenüber ist eine notwendige Folge der mechanischen Staatsauffassung. Ist nämlich der Staat ein künstliches, auf einem bewussten Willensakt beruhendes — wenn auch notwendiges — Produkt der Menschen, ist er ein Erzeugnis der Individuen, so sind die Teile nicht nur früher, sondern auch wichtiger als das Ganze. Der Staat hat keinen unbedingten und uneingeschränkten, sondern nur einen relativen Wert. Er hat die Aufgabe, den Einzelnen zu dienen, den Rechtszustand, der für die Selbsterhaltung der Individuen notwendig ist, zu sichern; der Einzelne hat nur das an den Staat zu leisten, was zur Erhaltung des Ganzen nötig ist. Darüber hinaus gehen die Aufgaben und Befugnisse des Staates nicht. Der Staat ist, mit anderen Worten, *Rechtsstaat* und nicht *Kulturstaat*. Hieraus resultiert auch für Spinoza und seine Nachfolger die Forderung der religiösen Toleranz, der Gewissensfreiheit, der Trennung von Staat und Kirche, u. s. w. Auf dieser Voraussetzung beruht auch die später bisweilen in missverstandener Konsequenz der Naturrechtslehre aufgestellte Forderung der weitgehendsten Freiheit des Individuums und des absoluten «laisser faire, laisser passer» auch auf wirtschaftlichem Gebiete, wie sie in der sog. Manchesterschule und bei Wilhelm von Humboldt[57] auftritt.

Auf dem Standpunkt der naturrechtlichen Vertragstheorie steht auch *John Locke*, der Begründer des modernen Konstitutionalismus.[58] Auch nach ihm werden, wie nach Spinoza, die Naturrechte durch den Staatsvertrag nicht aufgehoben, sondern geschützt. Es bestehen aber doch wesentliche Unterschiede zwischen dem Standpunkte Lockes und demjenigen seiner Vorgänger. Für ihn ist die Entstehung des Staates durch einen Vertrag eine geschichtliche Tatsache; er behauptet, dass sich in Rom und Venedig und auch unter den Indianern Amerikas derartige Anfänge der Staaten entdecken lassen.[59] Der Urzustand ist ein Zustand vollkommener Freiheit und Gleichheit, niemand ist von einem fremden Willen abhängig, kein Mensch hat mehr Macht und Befugnisse als ein anderer. Dieser Zustand ist an sich kein Kriegszustand, wie bei Hobbes. Schon

Digitized by Google

im Naturzustand herrscht das Naturgesetz oder die Vernunft und diese lehrt den Menschen, seinesgleichen als vernünftige Wesen zu behandeln.[60] Niemand hat im Naturzustande «das Recht, sich selbst zu vernichten oder einem anderen einen Schaden zuzufügen». «Die Natur lehrt alle Menschen, welche sich belehren lassen wollen, dass, nachdem sie alle gleich und unabhängig sind, keiner dem andern schaden solle.»[61] Da aber in diesem Zustand noch keine autoritative Macht da ist, die eventuelle Streitigkeiten beilegen könnte, so vereinigen sich die Menschen durch einen freien Vertrag zu einer solchen Macht, die den gemeinsamen Willen repräsentiert. Dieser darf und kann nie in Gegensatz geraten zur Freiheit des Einzelnen. Die Unterwerfung unter die Staatsgewalt ist eine freiwillige; politische Freiheit besteht in der freiwilligen Unterordnung unter die selbstgeschaffenen Gesetze.

Ebensowenig wie Locke ist sein Altersgenosse *Samuel Pufendorf* originell, obwohl die spätere Naturrechtslehre, namentlich in methodologischer Beziehung von ihm stark beeinflusst ist. Er kombiniert Grotius und Hobbes, indem er den Egoismus und den Geselligkeitstrieb nebeneinander bestehen lässt und den vertragschliessenden Individuen des Naturzustandes die Einsicht zuschreibt, dass der Selbsterhaltungstrieb sich nur in der Befriedigung des Geselligkeitsbedürfnisses erfolgreich erfüllen könne. Von diesem Gedanken aus entwickelt er das ganze System des Naturrechts als eine logische Notwendigkeit. Er bedient sich dabei der *geometrischen Methode* und erfüllt somit die bereits von Hobbes aufgestellte Forderung einer mathematisch-demonstrativen Behandlung der Phänomene der menschlichen Gesellschaft. Bis und durch das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch finden wir noch das Naturrecht in dieser Weise als mathematisch-demonstrierbare Wissenschaft behandelt. Bei Fichte und Schelling lebt diese Form ebenso wie bei Thomasius und Wolff fort.[62].

Dieser ausgeprägt rationalistische Zug, der in seiner Methode zum Ausdruck kommt, hindert Pufendorf jedoch nicht, den Staatsvertrag mit Locke und im Gegensatz zu Hobbes als historische Tatsache zu betrachten. «Obschon der meisten Republiken oder Reiche Ursprung unbekannt ist, darf man doch nicht meinen, als wenn dasjenige ein erdichtetes Märlein sei, was wir von denen Bündnissen, woraus sie entstanden, erwähnt haben. . . . Man kann übrigens den Ursprung einer Sache wohl durch vernünftige Schlüsse

und Gründe erforschen, obgleich nichts davon schriftlich aufgezeichnet oder bekannt gemacht worden ist».[63] Wenn daher ein Kommentator von Pufendorf im Vertrage nur die logische Rechtfertigung, nicht aber den historischen Ursprung des Staates erblickt und die Behauptung aufstellt: «Die Sache» — d. h. die freiwillige Einführung einer bürgerlichen Gesellschaft durch Vertrag — «hat in der Einbildung ihre gewisse Richtigkeit, ob sie gleich sich in der Tat niemals oder sehr selten so ordentlich zugetragen hat» und weiter: «Es dient indessen dergleichen Vorstellung dazu, dass die Menschen die Billigkeit und Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft erkennen . . .»[64] — so haben wir es hier lediglich mit der persönlichen Meinung des Kommentators zu tun, die sich mit der Ansicht Pufendorfs nicht deckt.

Eine weitere Abweichung von Hobbes zeigt sich in der Zerlegung des Vertrags in drei Akte. Hatte Hobbes nur einen Vereinigungsvertrag zwischen den Individuen behauptet, in welchem die Unterwerfung unter einen absoluten Herrscher bereits mitenthalten ist, dagegen aber, seinem absolutistischen Standpunkt gemäss, jedes Vertragsverhältnis zwischen Herrscher und Untertan entschieden abgelehnt — so lässt Pufendorf den Uebergang vom Urzustand in die bürgerliche Gesellschaft vermittelst dreier Verträge erfolgen: eines *Vereinigungsvertrags* zwischen den bisher unorganisierten Individuen, wodurch erst das einheitliche Volk entsteht, eines *Dekretum*, welches den vom vereinigten Volke gefassten Beschluss über die Regierungsform zum Ausdruck bringt, und eines *Unterwerfungsvertrags*, oder eines Vertrags zwischen Obrigkeit und Volk, in welchem sich das Volk zu Treue und Gehorsam, die Obrigkeit zu rechtschaffener Regierung gemäss der beschlossenen Form verpflichtet.[65]

Allen diesen Theorien des Naturrechts, die wir bis jetzt zu berühren Gelegenheit hatten, ist es gemeinsam, dass sie die Natur des Menschen zu ihrem Ausgangspunkte nehmen. «Naturrecht» heisst hier überall das Recht, wie es aus der menschlichen Natur notwendig quillt und durch sie bedingt ist. Ein Unterschied besteht nur in der Auffassung dieser Natur. Nach Hobbes und Spinoza ist der Grundzug der menschlichen Natur der Egoismus und nur ein negatives Moment, die Furcht vor den anderen Individuen und den Unzulänglichkeiten des «bellum omnium contra omnes» ist der Grund allen und jeden Rechts; nach Hugo Grotius ist es ein posi-

tives Moment, das Geselligkeitsbedürfnis, das zur Bildung von Recht und Staat führt; Pufendorf endlich kombiniert beide Standpunkte und lässt Recht und Pflicht zugleich aus der Einsicht in die Missstände des Naturzustandes und in die Vorteile des gesellschaftlichen Zusammenlebens entstehen. In allen Fällen aber bilden bestimmte Eigenschaften des Menschen den Ausgangspunkt des Rechts.

Diese Methode, welche bestimmte notwendige und allgemeingültige Eigenschaften des Menschen für das gesellschaftliche Zusammenleben zur Grundlage der naturrechtlichen Aufgaben macht, hat den Fehler, dass sie von einer unbewiesenen und unbegründeten Voraussetzung ausgeht. Rudolf Stammler[66] führt den Nachweis, dass in der menschlichen Natur eine Grundlage von voller Allgemeingültigkeit für den Inhalt der rechtlichen Regelung keineswegs zu finden ist. Alle Beobachtungen, die man hier machen kann, sind bedingt und nur von vergleichsweiser Allgemeinheit. Denn wenn man alle geschichtlichen Besonderheiten in den Qualitäten und Grundtrieben der Menschen, wodurch sie sich von einander in der Erfahrung zweifellos unterscheiden, streicht, so bleibt überhaupt nichts übrig, als physiologische Anlagen und Fähigkeiten, die ihrer Ausbildung und Erziehung allererst noch harren, um dann in besonderen Beschaffenheiten und Fertigkeiten, die man gemeinhin als *menschliche Natur* bezeichnet, als relevante Faktoren für das soziale Leben der Menschen aufzutreten. Die Fähigkeit bestimmter Zielsetzung ist keine allgemeine angeborene Beschaffenheit des Menschen. Vernunft im Sinne eines teleologischen Verhaltens, einer objektiv richtigen Zwecksetzung und -verfolgung gehört nicht zur *Natur*, die nur mechanische Kausalität kennt, und kann nicht in der Weise als Attribut der menschlichen Natur aufgefasst werden, dass sie durchgängige Gültigkeit beanspruchen und eine allgemeine unausbleibliche Art dieser Zwecksetzung zum Ausdruck bringen sollte. Denn die Tätigkeit bestimmter Zielsetzung und die Art derselben hängt notwendig ab von «zwei unsteten und gleichheitlich nicht zu fassenden Faktoren», «von ererbten subjektiven Anlagen und von der Einwirkung ungezählter und kaum kontrollierbarer Einflüsse in planmässiger oder unwillkürlicher Erziehung und Ausbildung». Auch als allgemeingültiges, mechanisch-kausales *Trieblehen*, «wonach ein Mensch dem anderen gegenüber in naturgesetzlich zwingender Weise derartig bestimmt würde, dass die soziale Regelung des Zusammenlebens damit als einer unveränderlichen und zwingend

bedingenden Unterlage rechnen müsste», kann der Begriff der «menschlichen Natur» nicht bestimmt werden. Wir kennen keinen menschlichen Trieb, der mit der allgemeinen Notwendigkeit einer Naturkraft gelten und durch den man ein einheitliches unbedingtes Prinzip für den richtigen unverbrüchlichen Inhalt des sozialen Wollens erlangen könnte. Der *Egoismus*, der noch am meisten Anspruch auf allgemeine Gültigkeit hat, genügt keineswegs zur naturgesetzlichen Bestimmung des sozialen Verhaltens des Menschen. Die Erfahrung zeigt uns eine grosse Verschiedenheit in der Stärke und der Richtung, in welcher der Einzelne von seiner Eigenliebe getrieben wird; und diese Verschiedenheit tritt auch in den diesbezüglichen auseinandergehenden Ansichten der Naturrechtslehrer deutlich zutage.

Diese Argumentation Stammlers, die wir in knappen Zügen wiederzugeben suchten, ist von so überzeugender Beweiskraft, dass man wohl deshalb die Methode des älteren Naturrechts als verfehlt bezeichnen darf. Wie es nach Ludwig Stein [67] keine strengen sozialen Gesetze etwa im Sinne der Vertreter der organischen Methode in der Soziologie, sondern nur Rhythmen, Typen und Regeln des sozialen Geschehens gibt, wie Wilhelm Windelband [68] in gleichem Sinne den wesentlichen Unterschied zwischen Geschichte und Natur darin sieht, dass die Geschichte das Reich der Zwecke, während die Natur das Reich der Gesetze ist; so kann auf dem Gebiete des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens von einer «menschlichen Natur» im Sinne naturgesetzlich notwendiger und gewisser Triebfedern des Handelns nicht die Rede sein.

Es bedeutet daher einen grossen prinzipiellen Fortschritt, wenn *Rousseau* das Problem des Naturrechts von der Erörterung der Natur des Menschen ganz ablöst.[69] Indem er lediglich und ausschliesslich von der *Idee des Rechts* ausgeht und diese allein zur Richtschnur für Wesen und Aufgaben der Rechtslehre nimmt, leitet er eine neue Phase der philosophischen Rechtslehre ein, bei der die Beibehaltung der älteren Bezeichnung als Naturrecht nur insofern berechtigt erscheint, als damit die bleibende Gesetzmässigkeit und Einheit des Rechts im Gegensatz zu bloss zufälligen Einzelheiten ausgedrückt werden soll. Wenn wir indes im folgenden die Rechts- und Staatsphilosophie Rousseaus einer etwas eingehenderen Betrachtung unterziehen, so geschieht dies weniger wegen ihrer syste-

Digitized by Google

matischen Bedeutung und Originalität, als vielmehr in Anbetracht des tiefgehenden Einflusses, den Rousseaus Lehre auf Fichte ausgeübt hat.

Dass bei Rousseau «Naturrecht» so viel bedeutet, als die Natur, d. h. die Idee oder das Wesen des Rechts, beweist schon der Schlusssatz seiner Abhandlung über die natürliche Ungleichheit der Menschen, in welchem behauptet wird, es laufe «gegen das Gesetz der Natur, dass ein Kind dem Greise Befehle gebe, dass der Tor über den Weisen herrsche, und dass ein Häuflein Leute im Ueberfluss ersticke, während die ausgehungerte Menge das Nötige entbehrt». Die Richtschnur für die Betrachtung der Natur des Rechts ist für Rousseau das Sittengesetz. Rousseau verwahrt sich energisch gegen die willkürliche Trennung von Moral und Politik. «Ceux qui veulent traiter séparément la politique et la morale n'entendent jamais rien à aucun d'eux.»[70] Dieses Sittengesetz bedeutet aber bei Rousseau keineswegs, wie bei Fichte, die Pflicht zur Selbstvervollkommnung und Entfaltung der menschlichen Natur. Im schroffsten Gegensatz zur Ansicht Fichtes betrachtet er die menschliche Vervollkommnung als Entartung, weil sie eine künstliche Ungleichheit der Menschen zur Folge habe. Derselbe Gegensatz zeigt sich auch in der Wertung des Eigentums. Während nach Fichte, wie wir bereits gesehen haben, das Eigentum, d. h. das Recht «Objekte ausschliessend bestimmen, nur nach seinen Zwecken behandeln zu dürfen», ein unverletzliches Urrecht des Einzelnen, eine unerlässliche Bedingung der freien sittlichen Persönlichkeit ist — vertritt Rousseau den entgegengesetzten Standpunkt. Ohne die Notwendigkeit des Privateigentums für die bürgerliche Gesellschaft bestreiten zu wollen,[71] behauptet er: «Le premier qui ayant enclos un terrein, s'avisa de dire, *ceci est à moi* et trouva des gens assez simples, pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre-humain celui qui, arrachant le pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que *les fruits* sont à tous et que la terre n'est à personne».[72] Es wäre aber weit gefehlt, Rousseau als absoluten Gegner des Privateigentums hinstellen zu wollen. Wenn auch Rousseau mit Recht als Vorgänger des modernen Sozialismus betrachtet wird, indem er «die Sache der Vielen gegen die Wenigen» führte, «die Schatten-

seiten der von optimistischen Nationalökonomen so blind bewunderten Arbeitsteilung» darlegte und der erste war, «der mit Klarheit dargetan hat, dass es eine soziale Frage giebt»[73] — so war er doch nicht Sozialist in dem Sinne, dass er das Privateigentum an den Produktionsmitteln abgeschafft wissen wollte. Gerade aus dem angeführten Satze geht hervor, dass er sich die bürgerliche Gesellschaft ohne Privateigentum nicht denken konnte. Tschernoff hat daher Recht, wenn er von ihm sagt:[74] «Sans doute, il est partisan de la propriété dont le respect et le maintien est un des buts principaux de l'établissement des pouvoirs publics» . . . Die rechtliche Begründung des Eigentums in der bürgerlichen Gesellschaft erblickt Rousseau in der Arbeit: «C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fonds, au moins jusqu'à la récolte et ainsi d'année en année: ce qui faisant une possession continue se transforme aisément en propriété.»[75] Rousseau fordert aber auch, wie später Fichte, die allgemeine Pflicht zur Arbeit. «Il n'est pas just que ce qu'un homme a fait pour la société, en decharge un autre de ce qu'il leur doit.»[76]

Bezüglich der gesellschaftlichen Ordnung stellt sich Rousseau die Aufgabe, zu erklären, wie die Individuen zum Volke, wie das Volk zum Staate wird. Er will untersuchen, «ob es in der bürgerlichen Verfassung irgend einen gerechten und sicheren Grundsatz der Verwaltung geben kann, wenn man die Menschen nimmt, wie sie sind, und die Gesetze, wie sie sein sollen».[77] Diesen Grundsatz erblickt er bekanntlich im *Staatsvertrag*, den er aber nicht als historisches Faktum, sondern als idealen Massstab des Rechts auffasst. Es handelt sich ihm nicht um die Erklärung des Ursprungs des bestehenden Staates, sondern lediglich um die logische Begründung und Rechtfertigung des Staates schlechthin. Dies betont Rousseau selbst, wie später Fichte, der hierin seinen Spuren folgt und ihm diese Einsicht als besonderes Verdienst anrechnet,[78] aufs nachdrücklichste. Schon die Problemstellung des «Contrat social» besagt: «Comment ce changement» — der Verlust der natürlichen Freiheit des Menschen — «s'est-il fait? Je l'ignore. Quest que peut le *rendre legitime?* Je crois pouvoir resoudre cette question.»[79] Die Frage, ob der Naturzustand und der isolierte Naturmensch jemals existiert haben, beschäftigt unseren Philosophen überhaupt nicht. Er bemerkt ausdrücklich: «Il ne faut pas prendre les recherches

Digitized by Google

dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnés».[80] Noch deutlicher äussert er sich hierüber in dem Genfer Manuskript des «Contrat social»: «Il y a mille manières de *rassembler* les hommes, *il n'y a qu'une de les unir*. C'est pour cela que je ne donne dans cet ouvrage *qu'une méthode* pour la formation des sociétés politiques, quoique dans la multitude *d'aggrégations qui existent actuellement sous ce nom* il n'y en ait peut-être pas deux qui aient été formées de la même manière et *pas une qui l'ait été selon celle que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas de faits*».[81]

Diesen vernünftigen Grund für Recht und Staat findet er nur in der freien Uebereinkunft der Individuen. Er kritisiert und verwirft die älteren Staatstheorien und gelangt zum Ergebnis, dass nur im Vertrag die Bedingung für die Möglichkeit der Gültigkeit des Rechts überhaupt gegeben ist. Die bürgerliche Gesellschaft entsteht, wie Pufendorf bereits hervorgehoben hat, erst durch den *Vereinigungsvertrag*, durch den allein die zerstreuten Individuen zu einem Volke werden. Gegen Hugo Grotius, der den Uebergang in den staatlichen Zustand durch den blossen *Subjektionsvertrag*, vermöge dessen das Volk sich einem Herrscher unterwirft, erfolgen lässt, bemerkt er, diese Verschenkung des Volkes an einen König sei selbst ein bürgerlicher Akt, der eine öffentliche Beratung voraussetze: «Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société».[82] Ueberhaupt verwirft Rousseau den Subjektionsvertrag, kraft dessen sich das Volk seiner Freiheit und Souveränität zu gunsten einer Herrschergewalt entäussere, wie dies nach dem älteren Naturrecht, namentlich nach Hobbes, der Fall ist. Dem Volke steht die unbedingte und uneingeschränkte Souveränität zu. Der Akt, durch den ein Volk sich seinen Häuptern unterordnet, ist kein Vertrag, sondern ein Auftrag, eine Geschäftsvollmacht, die der Auftraggebende, das souveräne Volk, zu jeder Zeit einschränken, modifizieren oder zurücknehmen kann. Die Behauptung Jellineks,[83] Rousseaus staatsgründender Vertrag sei nur scheinbar reiner Gesellschaftsvertrag, bei näherem Zusehen finde man jedoch, dass er ganz wie der Vertrag des Hobbes auch zugleich Unterwerfungsvertrag sei, ist daher nur insofern aufrecht zu

halten, als damit überhaupt die Uebertragung der Exekutivgewalt an bestimmte Organe gemeint sein soll, keineswegs aber darf Rousseau hierin Hobbes gleichgestellt werden; von einem Subjectionsvertrag im Sinne der Veräusserung der Souveränität an den Herrscher kann bei Rousseau überhaupt nicht die Rede sein. Im Gegenteil besteht die welthistorische Bedeutung des grossen Genfer gerade in seiner Lehre von der unveräusserlichen und unteilbaren Volkssouveränität, durch die er der Apostel der politischen Ideen der französischen Revolution wurde. Alles Recht beruht auf dem freien Willen der Einzelnen, die auch in der Vereinigung ihre Freiheit bewahren. Mit *Locke* ist er der Ansicht, dass man auf seine Freiheit überhaupt nicht verzichten kann; die Teilnehmer des Vertrages stellen sich freiwillig unter die Leitung des durch die Gesamtheit gebildeten gemeinsamen Willens (volonté générale), in dem der Wille des Einzelnen mitenthalten ist und der daher nie in Widerspruch zu der Freiheit des Einzelnen geraten kann. Das Problem, dessen Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt, lautet: «Wie findet man eine Gesellschaftsform, welche mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder Einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?»[84] Diese Freiheit der Individuen, die gegen Verletzung seitens des Ganzen dadurch garantiert ist, dass «der Körper unmöglich den Willen haben kann, allen seinen Gliedern zu schaden», schliesst doch ein gewisses *Zwangsrecht* gegen den Einzelnen, für den Fall, dass sein Einzelwille den Interessen der Gesamtheit oder dem allgemeinen Willen zuwiderläuft, keineswegs aus. Das Zwangsrecht gehört vielmehr zum Wesen des Gesellschaftsvertrags, wenn derselbe nicht eine leere Form bleiben soll. Es bedeutet aber nichts anderes, als dass der Einzelne, der dem gemeinsamen Willen den Gehorsam verweigert, gezwungen wird, *frei zu sein.*[85]

Bleibt somit trotz dieses Zwangsrechts die Freiheit des Individuums im Gesellschaftsvertrag bewahrt, so ist sie in der bürgerlichen Gesellschaft doch eine andere, als die natürliche Freiheit. Das vertragschliessende Individuum begibt sich seiner *natürlichen* Freiheit und des unbeschränkten Rechts auf alles was ihm nützt und er erreichen kann gegen die *bürgerliche* Freiheit und das *Eigentumsrecht* auf alles, was er besitzt. Ein eigentliches Eigentums-

Digitized by Google

recht gibt es nur im bürgerlichen Zustand. «Von Natur hat jeder Mensch ein Recht auf alles, was er notwendig braucht; aber gerade der Vertrag, der ihn zum Eigentümer irgend eines Gutes macht, schliesst ihn von allem übrigen aus. Nach Festsetzung seines Anteils muss er sich auf ihn beschränken und hat kein Anrecht mehr auf das Gemeingut».[86]

Man sieht, hier ist bereits der Gedanke des Eigentumsvertrags, der für Fichtes Staatslehre von grösster Bedeutung werden sollte, angedeutet.

Das Eigentumsrecht des ersten Besitzergreifers auf irgend ein Stück Land kann aber nur unter folgenden drei Bedingungen begründet werden: Erstens, dass das betreffende Stück Land noch von niemandem bewohnt wird; zweitens, dass man nur so viel davon nimmt, als für den Lebensunterhalt nötig ist; drittens, dass diese Okkupation nicht durch eine leere Förmlichkeit, sondern durch Arbeit und Bebauung vorgenommen wird, «das einzige Zeichen, das in Ermangelung gesetzlicher Rechtsansprüche von anderen geachtet werden muss».[87]

Die Bestimmungen oder Klauseln des Staatsvertrags sind durch die Natur der Verhandlungen gegeben, und die geringste Abänderung müsste den Vertrag. wirkungslos machen. Die Folge davon ist, dass diese Klauseln von denjenigen, die nach der ersten Grundlegung Bürger werden, nicht erst ausdrücklich genehmigt werden müssen, sondern als stillschweigend anerkannt betrachtet werden. Wer sich auf dem Gebiete des Staates niederlässt, akzeptiert eo ipsio seine Gesetze. «Quand l'Etat est institué . . . habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté.»[88] Für die Gründung des Staatsvertrags ist hingegen einstimmige Genehmigung nötig, denn die staatsbürgerliche Vereinigung hat nur als vollkommen freie Handlung Sinn und Berechtigung. Wenn aber bei der Gründung des Vertrages einige Widerspruch erheben, so wird nicht der Vertrag dadurch ungültig, sondern die Folge ihres Widerspruches ist nur, dass sie sich ausserhalb des Vertrages stellen, mithin unter den Bürgern als Fremde gelten.[89] Wird der Vertrag verletzt, so ist er dadurch bereits aufgelöst; jeder kehrt dann in seine ursprünglichen Rechte zurück und erhält seine natürliche Freiheit wieder, «während er zugleich die auf Uebereinkommen beruhende Freiheit, für welche er auf jene verzichtete, verliert». Eine solche Auflösung des Vertrags tritt ein, wenn der Herrscher

seine Macht für seine privaten Zwecke, im Gegensatz zu dem gemeinsamen Willen gebraucht. «A l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu.»[90]

Das Verhältnis von Individuum und Staat gestaltet sich bei unserem Philosophen nicht ganz so, wie man es seinem individualistischen Ausgangspunkte zufolge erwarten durfte. Trotzdem Rousseau den Staat aus einem bewussten Willensakte der ursprünglich zerstreuten Individuen hervorgehen lässt, ist er doch weit entfernt von jener Konsequenz der mechanisch-atomistischen Staatsauffassung, die dem Staate, als einem künstlichen Erzeugnis der Einzelnen, diesen gegenüber eine untergeordnete, dienende Rolle zuschreibt und den Individuen besondere Rechte und eine besondere Sphäre dem Ganzen gegenüber vindiziert. Durch den Vereinigungsvertrag wird der Einzelne ein Teil eines organisierten Ganzen und schmilzt mit diesem ganz zusammen; jeder Genosse gibt sich der Gemeinschaft mit allen seinen Rechten völlig hin. «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.»[91] Wir werden später sehen, dass Fichte sich gegen diese Ansicht wendet und eine besondere Rechtssphäre des Individuums postuliert. Tatsächlich hat der Standpunkt Rousseaus die Schwierigkeit, dass man sich nicht recht erklären kann, wie denn durch die Uebereinkunft zwischen den isolierten Individuen die Einheit des Gesamtwillens, welche allein die Prävalenz des Staates gegenüber den Individuen begründen könnte, entstehen soll. Ist nämlich das Individuum die absolute Einheit, deren Willen die Grundlage und den Ausgangspunkt des Gesellschaftsvertrags bildet, so ist nicht einzusehen, wie die Summe der Willen der Einzelnen (volonté de tous) zu einem allgemeinem Willen (volonté générale) werden soll, welcher etwas anderes und mehr ist als jene Summe.[92]

Weit gefehlt wäre es, wenn man sich über diese Schwierigkeit in der Weise hinweghelfen wollte, dass man den Verfasser des «Gesellschaftsvertrages», wie dies bereits versucht worden ist, in die Reihe derjenigen Denker hinstellen möchte, die den Staat als Organismus auffassen, bei dem das Ganze früher und wichtiger ist als seine Teile, dessen Glieder eine nur inferiore, dienende Stellung einnehmen. Freilich scheinen einige Aeusserungen Rousseaus für diese Auffassung zu sprechen. So behauptet er in seinem Artikel

Digitized by Google

für die Encyklopädie «Economic politique»: «Le corps politique pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme». Und im elften Kapitel des dritten Buches des «Contrat social», wo vom Tode des politischen Körpers die Rede ist, heisst es: «Ebenso wie der menschliche Körper beginnt auch der politische schon von seiner Entstehung an zu sterben und trägt den Keim des Unterganges in sich selbst». Allein diese und ähnliche Stellen sind bloss zufällige Aeusserungen, die auf den von Aristoteles und der mittelalterlichen Scholastik übergekommenen Sprachgebrauch zurückzuführen sind und keinen Anspruch auf prinzipielle Bedeutung haben. Abgesehen davon, dass eine solche Auffassung von Staat und Gesellschaft der Vertragstheorie unseres Philosophen, die die staatliche Ordnung aus einem freien Akte des reflektierenden Bewusstseins der ursprünglich isolierten und souveränen Individuen hervorgehen lässt, schnurstracks zuwiderläuft, lässt uns Rousseau selbst keinen Augenblick darüber in Zweifel, dass diese Stellen zwischen Staat und Organismus eine nur ganz vage Analogie, keineswegs aber eine ernst zu nehmende Gleichung ausdrücken sollen. Gleich nach der zuletzt angeführten Stelle heisst es nämlich einschränkend: «Die Konstitution des Menschen ist das Werk der Natur, die des Staates das Werk der Kunst». Und an einer anderen Stelle verwahrt er sich ausdrücklich gegen den Versuch den Begriff der Menschheit anders aufzufassen als «une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus»,[93] da in diesem Falle die Quelle des politischen Lebens nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft sein würde.

Wie sehr man sich gerade bei Rousseau hüten muss, aus einzelnen Aeusserungen Schlüsse über seine Sozialphilosophie zu ziehen, zeigt die Tatsache, dass man ihm auf Grund solcher einzelnen, aus dem Zusammenhange gerissenen Sätze alle möglichen rechts- und staatsphilosophischen Doktrinen in die Schuhe zu schieben suchte. Bald wurde er als Anarchist, bald als Sozialist, bald als radikaler Freihändler, bald als Vertreter eines extremen Staatsabsolutismus hingestellt.[94] In Wirklichkeit wird man indes Diehl Recht geben müssen, wenn er die Ansicht vertritt, dass «die Rousseausche Sozialphilosophie als Ganzes genommen und richtig aufgefasst, in den Hauptpunkten nur *formalen* Charakter aufweist» und «für höchst verschiedene positiv-rechtliche Ordnungen des politischen und wirt-

schaftlichen Lebens freien Raum lässt». Rousseau selbst hielt es für unmöglich, nach blossen Begriffen à priori eine Verfassung zu konstruieren, die überall passte. Nichts lag ihm ferner, als die in seiner Umgebung herrschende Vorliebe für »les idées générales et abstraites qui sont la source des plus grandes erreurs des hommes».[95] Mit Montesquien ist er der Ansicht, dass eine allgemein gültige Regierungsform sich überhaupt nicht aufstellen lasse. «Wenn man ganz im allgemeinen fragt, welche Regierung die beste sei, so wirft man eine ebenso unlösliche wie unbestimmte Frage auf, oder auch, wenn man will, eine Frage, die ebenso viele richtige Antworten zulässt, als es nur irgend welche denkbare Berechnungen in den absoluten wie relativen Lagen der Völker gibt.»[96] Und an anderer Stelle: «Man hat von jeher viel über die beste Regierungsform gestritten, ohne zu berücksichtigen, dass jede einzelne in gewissen Fällen die beste und in anderen die schlechteste ist».[97]

Voraussetzung aller und jeder Regierungsform ist aber die unteilbare und unübertragbare Volkssouveränität, die allein der Verfassung eine rechtliche Grundlage gibt. Rousseau ist deshalb ein entschiedener Gegner des Repräsentativsystems, vermöge dessen die gesetzgebende Gewalt vom Volke an wenige übertragen wird. «Die Oberherrlichkeit oder Staatshoheit kann aus demselben Grunde, der ihre Veräusserung unstatthaft macht, auch nicht vertreten werden; sie besteht wesentlich im allgemeinen Willen, und der Wille lässt sich nicht vertreten; er bleibt derselbe oder er ist ein anderer; ein Mittleres kann nicht stattfinden. Die Abgeordneten des Volkes sind also nicht seine Vertreter und können es gar nicht sein; sie sind nur seine Bevollmächtigten und dürfen nichts entscheidend beschliessen.»[98] Vertretbar ist das Volk nur in der vollziehenden Gewalt, welche lediglich die nach dem vom Volke beschlossenen Gesetze angewandte Kraft ist. Eine solche Vertretung ist bloss das Organ des Volkswillens und nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig. Je nachdem die vollziehende oder Regierungsgewalt kraft des Willens des Volkes in den Händen des Volkes selbst liegt, oder einem kleinem Teil desselben, bezw. einem Einzelnen übertragen ist, unterscheidet man eine demokratische, aristokratische und monarchische Staatsverfassung. Die Regierungsform hat sich, wie wir bereits gesehen haben, nach den in jedem Lande verschiedenen Verhältnissen zu richten. Die natürliche Regierungsform wäre die demokratische, sie ist aber nur in kleinen

Digitized by Google

Territorien durchführbar. Für grössere Staaten, wo ein fortwährendes Versammeln des ganzen Volkes unmöglich ist, empfiehlt Rousseau die Wahlaristokratie. In allen Fällen soll aber die Legislative beim Volke in seiner Gesamtheit bleiben. Von Zeit zu Zeit sollen allgemeine Volksversammlungen veranstaltet werden, die den Gesamtwillen, dessen Organ die ausübende Macht sein soll, kundgeben. Diese Versammlungen haben vor allen Dingen über zwei Anträge Beschluss zu fassen: 1. Ob der Souverän damit einverstanden ist, die gegenwärtige Regierungsform beizubehalten; 2. ob das Volk damit einverstanden ist, die Verwaltung den bisher damit Betrauten auch fernerhin zu belassen.[99]

Rousseaus Lehre von der unveräusserlichen Volkssouveränität führte zu tiefeinschneidenden Konsequenzen, die den schroffsten Gegensatz zu dem Bestehenden bildeten und von allen radikalen Parteien der Folgezeit in ihrer Opposition gegen die herrschenden Zustände aufgegriffen wurden. Seine Theorie wurde nicht nur für die politische Emanzipation des dritten Standes durch die französische Revolution bedeutsam, sondern wirkte auch auf den Sozialismus vor und zur Zeit der französischen Revolution mächtig ein, trotzdem er selbst eher zu den Sozialreformern, als zu den Sozialisten zu zählen ist. Wir haben bereits gesehen, dass er das Privateigentum durchaus respektiert; von einer guten Regierung erwartet er nur, dass sie der extremen Ungleichheit des Vermögens vorbeuge. In dem obenerwähnten Artikel für die Encyklopädie äussert er sich: «C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant des trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler».[100] Zum Zwecke des Ausgleichs der Vermögensverhältnisse vertritt auch Rousseau in demselben Artikel das Prinzip der progressiven Besteuerung.

Aber nicht nur die politischen Bewegungen der französischen Revolution, auch die rechtsphilosophischen Theorien des deutschen Idealismus sind von Rousseau in hohem Masse beeinflusst. Die Klassiker der deutschen Philosophie, Kant[101] und Fichte übernehmen die Grundlage der Rousseauschen Staatslehre, seine Vertragstheorie, und bauen sie weiter aus. — Wie tief der Einfluss war, den der grosse Jean-Jacques auf den Schöpfer der Wissenschaftslehre ausgeübt hat, geht teils aus dem bereits Dargelegten hervor und wird sich zum anderen Teile noch aus dem Folgenden ergeben.

Etwa zu gleicher Zeit mit Rousseau stellten die *Physiokraten* ihre, der seinigen verwandte, Naturrechtslehre auf, aus der sie eine Reihe ökonomischer und politischer Postulate ableiteten. Die ökonomischen Theorien der Physiokraten werden uns, insofern ein von ihnen ausgehender Einfluss auf Fichtes Wirtschaftslehre angenommen werden kann, noch zu beschäftigen haben. An dieser Stelle seien nur die Hauptmomente ihres Naturrechts, das eine Aehnlichkeit mit dem Standpunkte Fichtes aufzuweisen hat, hervorgehoben. Charakteristisch für die physiokratische Naturrechtslehre ist eine gewisse spezifisch-religiöse Färbung derselben und vor allen Dingen eine strikte Unterscheidung von ordre naturel und ordre positif, die, wie A. Oncken [102] betont, bei dem Urheber des physiokratischen Systems, François Quesnay, den wichtigsten Begriff in der ganzen Staatslehre ausmacht. Das Naturrecht fällt mit der göttlichen vernünftigen Ordnung zusammen. Es gilt für alle Zeiten und Völker in der gleichen Weise; seine Gültigkeit beruht auf der blossen Einsicht der Vernunft, unabhängig von jedem Zwange. Die positiven Gesetze, die sich nach den gegebenen Umständen richten und deshalb beständig variieren, haben bloss den Zweck, die natürliche Ordnung zu verwirklichen; sie stützen sich in ihrer Gültigkeit auf ein Zwangsrecht. «Le droit naturel des hommes», sagt Quesnay in seiner Abhandlung über das Naturrecht, [103] «diffère du droit *légitime* ou du droit décerné par les lois humaines, en ce qu'il est reconnu avec évidence par les lumières de la raison et que par cette évidence seule, il est obligatoire indépendamment d'aucune contrainte; au lieu que le droit *légitime* limité par une loi positive est obligatoire en raison de la peine attachée à la transgression par la sanction de cette loi, quand même nous ne le connaitrions que par la simple indication énoncée dans la loi». [104] — Wie für Fichte das Recht auf Eigentum ein unverletzliches Urrecht des Einzelnen ist, so sieht auch Quesnay darin ein natürliches Recht des Menschen, das auch im staatlichen Zustand, wenn dieser nach der natürlichen Ordnung organisiert ist, weder aufgehoben, noch auch eingeschränkt wird. Wenn auch im gesellschaftlichen Zustande die Eigentumssphäre des Individuums ihre Schranke an der seines Nachbars findet, so bedeutet dies noch keineswegs eine materielle Einschränkung des Besitzesrechts im Urzustande. Die von manchen Naturrechtslehrern vertretene Ansicht, im Urzustande bestehe ein natürliches Recht aller auf alles, welches im Staate kraft des Sozial-

Digitized by Google

vertrages oder der Unterwerfung unter die Herrschergewalt vernichtet werde, beruht auf einer falschen Voraussetzung. Bei näherem Zusehen reduziert sich dieses Naturrecht im Urzustande auf das Eigentum an der Portion von Gebrauchsgütern, die die Natur freiwillig hervorbringt und die sich das Individuum durch seine *Arbeit* verschaffen kann. Diese Portion übersteigt nicht den nötigen Lebensunterhalt, dieser aber muss dem Individuum auch im Staate garantiert werde. Wenn Hobbes, seiner Gleichsetzung von Natur*recht* und Natur*macht* zufolge, von einer Vernichtung des Naturrechts im Staate, in welchem das bellum omnia contra omnes des Urzustandes aufhört, spricht, so weiss Quesnay dagegen einzuwenden, dass die Annahme eines ursprünglichen Krieges aller gegen alle nicht zutreffe. Aus seiner Voraussetzung, dass auch im Urzustand die Bedarfsgüter nur durch Arbeit erlangt werden, folgert er «que dans l'état de pure nature, les hommes pressés de satisfaire à leurs besoins, chacun par ses recherches, ne perdront pas leur temps à se livrer inutilement entr'eux une guerre qui n'apporterait que de l'obstacle à leurs occupations nécessaires pour pourvoir à leur subsistance».[105]

Die Bewahrung des natürlichen Rechts auf Eigentum auch im Gesellschaftszustand äussert sich in der Unterstützungspflicht der Gesamtheit gegenüber dem Einzelnen; das Individuum hat ein natürliches Recht auf Existenz, und die Gesellschaft muss ihm seinen Lebensunterhalt sichern. «Denn die Gesellschaft ist zugleich eine wechselseitige Existenzversicherung, zu welcher jeder Einzelne dadurch, dass er seine ganze Arbeitskraft einschiesst, relativ gleich viel zum Gedeihen der Gesellschaft beiträgt.»[106] Man sieht, hier ist auch die Pflicht zur Arbeit, als Kehrseite des Rechts auf Existenz, bereits ausgesprochen. Nur bei unverschuldeter Erwerbslosigkeit tritt die Unterstützungspflicht der Gesellschaft ein.

Das Recht auf Existenz bezieht sich aber nur auf den notwendigen Lebensunterhalt. Was darüber hinausgeht, wird der freien individuellen Erwerbstätigkeit überlassen. Ein natürliches Recht auf Gleichheit des Besitzes gibt es nicht; die ökonomische Ungleichheit im Gesellschaftszustand widerstrebt der natürlichen Ordnung durchaus nicht; sie dient vielmehr als fördernder Faktor des Kulturlebens, indem sie dem Individuum höhere Ziele zeigt und die Aermeren zu Fleiss und Sparsamkeit antreibt.[107] Wir werden später sehen, dass auch Fichte in das von ihm aufgestellte Postulat

des Rechts auf Existenz oder auf Eigentum keineswegs die Gleichheit des Besitzes einschliesst, trotzdem er die physiokratische Forderung der freien individuellen Erwerbstätigkeit entschieden bekämpt.

Aber auch die Lehre Quesnays hat, wie Oncken betont, durchaus nicht den extrem individualistischen Charakter, der ihr gewöhnlich zugeschrieben wird. «Dem Naturrecht des Individuums entspricht auf der anderen Seite auch ein solches der Gesellschaft als Organismus betrachtet.»[108] — Viel einschneidender und tiefgreifender geht indes der Ausbau und die Verfolgung des Sozialprinzips bei dem deutschen Philosophen, der trotz seines individualistischen Ausgangspunktes «einer der ersten, wenn nicht der erste» war, «welcher in Deutschland die soziale Frage ernstlich in Angriff genommen hat.[109] — Fichtes Staatslehre wollen wir uns nun jetzt zuwenden. —

III. Fichtes Staatslehre.

a) Erste Periode.

Die philosophische Entwicklung und schriftstellerische Wirksamkeit Fichtes umfasst die letzten 23 Jahre seines Lebens und lässt sich nach Kuno Fischer in drei Perioden einteilen. Wie es für sein System im allgemeinen charakteristisch ist, dass es nicht das tote Sein der Dinge, sondern die lebendige Tätigkeit zum obersten Prinzip der Welterklärung macht, so entspricht es dieser inneren Lebendigkeit seines Prinzips, wenn er sich nicht bei der einmal gegebenen Darlegung seiner Lehre beruhigt, sondern immer wieder nach neueren und präziseren Ausdrucksformen für seine Ansichten gesucht hat. Dabei ging es freilich nicht ohne mehr oder weniger erhebliche Modifikationen und Veränderungen seines Standpunktes. Dies gilt von seiner Behandlung politischer und rechtsphilosophischer Probleme, welchen er während seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, nicht weniger als von seiner allgemeinen Wissenschaftslehre. Auf diesen Umstand lässt sich die merkwürdige Tatsache zurückführen, dass über Fichtes Sozialphilosophie die abweichendsten und widersprechendsten Ansichten geäussert und vertreten worden sind, die sich alle scheinbar

Digitized by Google

mit gutem Rechte auf Fichtes eigene Aussprüche berufen oder berufen können. Wenn Heinrich Dietzel[110] z. B. Fichte als extremen Antiindividualisten hinstellt, Lassalle[111] hingegen ihn zu den Individualisten zählt, während Eduard von Hartmann[112] ihn sogar mit dem Anarchismus in Zusammenhang bringt, so lassen sich tatsächlich alle diese Anschauungen mit Stellen aus Fichtes Schriften belegen. Es wäre indes weit gefehlt, wenn man deshalb Fichtes sozial-philosophischen Ansichten logische Unzulänglichkeit und innere Unhaltbarkeit vorwerfen wollte. In Wirklichkeit haben wir es hier, wie sich im Laufe unserer Darstellung ergeben wird, nicht mit unmotivierten Inkonsequenzen und Widersprüchen in Fichtes System zu tun, sondern es handelt sich dabei in der Hauptsache um eine Weiterbildung und Fortentwicklung des Standpunktes, die mit guten Gründen und nach innerer dialektischer Notwendigkeit vor sich ging. — Ebenso verfehlt wäre es, unserem Philosophen irgend eine einseitige extreme sozial-philosophische Doktrin, sei es Individualismus, sei es Antiindividualismus, vindizieren zu wollen. Wir werden sehen, dass Fichte den Gegensatz, der heute noch die Menschheit aufs tiefste bewegt, den Gegensatz zwischen Individualismus und Sozialismus, zwischen Rechtsstaat und Kulturstaat, nicht durch einen Machtspruch zugunsten dieser oder jener Richtung entscheiden zu sollen glaubte, sondern dass er vielmehr die relative Berechtigung beider Prinzipien anerkannte und einen vermittelnden synthetischen Standpunkt einzunehmen suchte, wobei freilich bald dieses, bald jenes Prinzip in den Vordergrund der Betrachtung rückte und eine prädominierende Stellung einnahm. Es entspricht nun der Natur der Sache, dass es zu einem klaren, in allen Punkten fest abgegrenzten Verhältnis zwischen den beiden anerkannten Prinzipien, dem Individual- und dem Sozialprinzip, nicht kommen konnte, was in Fichtes Staatslehre eine gewisse Unklarheit brachte, ja ihr bisweilen sogar den Charakter eines unausgeglichenen Dualismus verlieh.

Drei Punkte sind es, an welchen die Wandlungen und Veränderungen der Fichteschen Staatslehre vornehmlich zutage treten, welche man daher zum Ausgangspunkt und Beurteilungsmassstab seines jeweiligen Standpunktes nehmen muss. Es sind dies die Fragen nach den Aufgaben und Grenzen der Wirksamkeit des Staates — eine Frage, die eine andere nach den Beziehungen von Individuum und Gemeinschaft in sich schliesst — nach dem Verhältnis

von Recht und Moral, endlich nach der Auffassung und Begründung des Eigentums, welches bei Fichte einen Kardinalpunkt der Sozialphilosophie bildet. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, werden wir in Fichtes Staatslehre parallel seiner allgemeinen philosophischen Entwicklung und Wirksamkeit drei Perioden zu unterscheiden haben, wenn auch die Grenzen derselben natürlicherweise sehr labil sind und die Entwicklung und Veränderung des Standpunktes sich nicht in gleicher Weise auf alle drei erwähnten Punkte bezieht. Allen drei Perioden ist indes die Grundansicht gemeinsam, die den Staat aus einem freien Willensakte der ursprünglich unvereinigten Individuen, aus dem *Gesellschaftsvertrag* ableitet.

Das erste Stadium der Fichteschen Staatslehre kennzeichnet sich durch seine Schrift von 1793 «Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution».[113] Fichte stellt sich hier die Aufgabe, die Grundsätze festzustellen. nach welchen die Rechtmässigkeit oder Unrechtmässigkeit der französischen Revolution und jeder Revolution überhaupt beurteilt werden müsse. Er sucht nachzuweisen, dass das Volk das unbedingte Recht hat, seine Verfassung abzuändern, so sehr auch die Regierung oder die privilegierten Stände dagegen sein mögen. Zu diesem Zwecke untersucht er das Wesen und den Ursprung des Staates und findet dieselben ganz wie Rousseau im Gesellschaftsvertrag. Der Standpunkt der hier zu Grunde liegt, ist noch ganz der des individualistischen Naturrechts. Der Staat hat keine andere Bestimmung als die, den strengen Begriff des Rechts zu realisieren. Seine Aufgaben und Befugnisse gehen nicht über Rechts- und Sicherheitsschutz hinaus. Die Gesetze dürfen dem Individuum nicht von einem fremden Willen auerlegt werden. Dies würde der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit widersprechen. Nach dem Sittengesetz steht das Individuum unter seiner eigenen uneingeschränkten und unveräusserlichen Gesetzgebung. Dieses Sittengesetz gilt unabhängig vom Staate und kann auch in diesem nicht umgestossen werden, denn der Mensch ist früher als der Staat. Die Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze kann daher nur durch die freiwillige Uebernahme durch das Individuum, d. h. durch einen Vertrag aller mit allen entstehen. Dieser Vertrag gründet nun den Staat. Freilich ist dieser Vertrag nicht als historische Tatsache aufzufassen. Fichte verteidigt Rousseau gegen den bezüglichen Angriff der historischen Kritik, dass die vorhandenen Staaten nicht

Digitized by Google

durch Vertrag entstanden sind, mit der Bemerkung, dass es gar nicht auf die geschichtliche Entstehung des Staates durch einen Vertrag ankomme. *Faktisch* seien die meisten Staaten durch Gewalt entstanden, sie gründeten sich auf das Recht des Stärkeren. Allein die *Idee* eines solches Vertrages muss die Quelle und Richtschnur des Rechtsstaates bilden; *rechtmässigerweise* kann eine bürgerliche Gesellschaft sich auf nichts anderes gründen, als auf einen Vertrag. «Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst; keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Lässt er durch einen fremden Willen ein Gesetz sich auflegen, so tut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Tiere; und das darf er nicht.» «Bloss dadurch also, dass wir selbst es uns auflegen, wird ein positives Gesetz verbindlich für uns. Unser Wille, unser Entschluss, der als dauernd gefasst wird, ist der Gesetzgeber und kein anderer.» «... das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als dasjenige, welches man sich selbst gegeben hat, ist der Grund jener *souveraineté indivisible, inaliénable* des Rousseau...»[114]

So sehr ist hier Fichte von dem Gedanken beherrscht, dass alles Rechtsverhältnis auf einem freiwilligen Akt, auf einem Vertrag beruhe, dass er selbst die erste natürliche Verbindung zwischen Menschen, die elterliche Gewalt über ihre Kinder auf eine freiwillige Handlung zurückzuführen sucht. Das Kind, das zur Welt kommt, ist nicht imstande, die ihm von Natur aus zustehenden Menschenrechte zu behaupten, die ganze Menschheit hat daher Recht und Pflicht, sie statt seiner auszuüben. Da nun die gesamte Menschheit die Ausübung dieser Rechte nicht übernehmen kann, so werden dieselben — nicht etwa das Kind selbst — Eigentum desjenigen, der sich ihrer zuerst bemächtigt. Die Geburtshelferin, die zuerst diese Rechte ausgeübt hat, könnte somit nach dem Rechte der ersten Besitzergreifung jenes Eigentum für sich in Anspruch nehmen, wenn sie nicht durch Vertrag den Eltern des Kindes versprochen hätte, ihr Recht an das Kind an sie zurück abzutreten.[115]

Wenn nun sonach die objektive Gültigkeit von Recht und Staat nur im freien Willensakte des Menschen ihre Begründung hat, so folgt daraus notwendig, dass diese Gültigkeit an das Fortbestehen des freien Willens gebunden ist, denn mit dem Wegfall des Bedingenden fällt auch das Bedingte weg. Mit anderen Worten, die vertragschliessenden Individuen haben immer das Recht, den Vertrag aufzulösen, bezw. die Staatsverfassung zu ändern. Ein ausdrücklicher

Verzicht auf dieses Recht beim Vertragsabschluss hat keine Gültigkeit, weil ein solcher Verzicht dem Sittengesetz zuwiderlaufen würde. Der Vertrag ist eben nicht nur, wie wir gesehen haben, eine Konsequenz des Sittengesetzes, der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit, sondern wird zugleich durch dieses in seinen Grenzen bestimmt. Eine Klausel im gesellschaftlichen Vertrage, dass er unabänderlich sein solle, wäre ein Widerspruch gegen die sittliche Bestimmung des Menschen, die Kultur zur Freiheit. Die Unabänderlichkeit eines Vertrages setzt das Versprechen voraus, dass man seinen Willen über den Gegenstand des Vertrags nicht ändern wird, dies bedeutet aber soviel als, ich verspreche, meine Einsichten nicht zu vermehren und zu vervollkommnen. Ein solches Versprechen darf aber niemand geben. «Jeder hat die *Pflicht*, mithin auch das unveräusserliche Recht» — veräusserlich ist nur ein solches Recht, welches in meiner freien Willkür steht, d. h. das nicht durch das Sittengesetz unabänderlich bestimmt ist — «ins unendliche an seiner Vervollkommnung zu arbeiten und seinen besten Einsichten jedesmal zu folgen. Er hat demnach auch das unveräusserliche Recht, seine Willkür nach dem Grade seiner Vervollkommnung abzuändern, keineswegs aber das Recht, sich zu verbinden, dass er sie nie abändern wolle.»[116] Die Unabänderlichkeit des Vertrags ist weder dann, wenn die Verfassung schlecht ist, noch auch wenn sie gut ist, mit der Kultur zur Freiheit vereinbar. «Eine schlechte, die gegen den notwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen streitet, muss abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich selbst ab. Die erste ist ein Feuer in faulen Stoppeln, welches raucht, ohne Licht noch Wärme zu geben; es muss ausgegossen werden. Die letztere ist eine Kerze, die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet und welche verlöschen würde, wenn der Tag einbräche.»[117] Man sieht, es ist dies der Standpunkt des blossen Rechtsstaates, den Fichte noch in den «Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794) in dem charakteristischen Satz zum Ausdruck bringt: «Der Zweck aller Regierung ist die Regierung überflüssig zu machen.»[118]

Dass nach Fichte der Vertrag nicht nur durch Uebereinkunft beider Parteien, sondern auch einseitig durch eine derselben gelöst werden kann, braucht nach dem Ausgeführten nicht erst betont zu werden. Gründet er sich doch auf die freie Uebereinstimmung beider Kontrahenten, seine Gültigkeit hört daher auf, wenn diese

Uebereinstimmung nicht mehr da ist. Die Partei, die den Vertrag auflöst, ist höchstens nur zu Schadenersatz an die andere Partei verpflichtet. Da aber jede Verfassungsänderung eo ipso einen neuen Vertrag in sich schliesst, so ist es klar, dass ebensowenig, wie man jemand zwingen kann, bei der alten Verfassung zu bleiben, man auch andererseits jemand den neuen Vertrag gegen seinen Willen aufdrängen darf. Fichte sieht in der Tat keinen anderen Ausweg als jedem der beiden Teile seinen Weg zu lassen. Es muss jedem Einzelnen freigestellt werden, aus dem Staate auszutreten, wie denn auch in Wirklichkeit, trotz der entgegengesetzten Ansicht mancher Naturrechtslehrer, das Individuum durch die wirklich geschehenen Leistungen des Staates an ihn so wenig von seiner Geburt an gebunden ist, dass dieser vielmehr von Rechts wegen jeden erst um seine Einwilligung zur bestehenden Verfassung hätte fragen müssen. Ebensowenig darf es einer Gruppe von Personen, die aus dem alten Staate ausgetreten sind und sich somit in das Gebiet des Naturrechts zurückgezogen haben, verwehrt sein, vermöge dieses Naturrechts neben dem alten Staat einen neuen zu gründen. Damit ist aber auch die Rechtmässigkeit der Revolution bewiesen. «Zu jeder Revolution gehört die Lossagung vom ehemaligen Vertrage und die Vereinigung durch einen neuen. Beides ist rechtmässig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmässige Art, d. i. aus freiem Willen geschieht.» [119]

So hat denn Fichte die letzte Konsequenz der naturrechtlichen Vertragstheorie und der Rousseauschen Lehre von der unveräusserlichen Freiheit des Menschen gezogen. Mit der Zulassung der Möglichkeit verschiedener Staaten auf demselben Gebiete ist aber der ganze Begriff des Staates, die Einheit seiner Gebietshoheit, aufgehoben. Die Vertragstheorie, logisch zu Ende gedacht, führt sich selbst ad absurdum.[120]

Eine weitere Konsequenz des in dieser Schrift noch einseitig vertretenen Individualprinzips ist, wie bereits angedeutet, die Geringschätzung des Staates als solchen und die enge Einschränkung seiner Aufgaben. Der Staat ist, wie Fichte sich noch später ausdrückte, bloss *Notstaat*. Er wird nicht als ein sich selbst genügendes sittliches Institut, sondern nur als die äussere negative Bedingung der Sittlichkeit des Individuums gefasst. Wird die Menschheit eine vollkommene Entwicklungsstufe erreicht haben, so wird der Staat überflüssig werden. Die Staatsmaschine «würde stillstehen, weil kein

Gegendruck mehr auf sie wirkte. Das allgemein geltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben.» [121] Von der Aufgabe der Volkserziehung und Volksbildung, die Fichte später als den wichtigsten Zweck des Staates betrachtete, will er hier noch nichts wissen. Das Individuum kann überhaupt durch niemand als durch sich selbst gebildet werden. «Die Kultur lässt sich dem Menschen nicht so aufhängen, wie ein Mantel auf die nackten Schultern eines Gelähmten.» [122] Die Mittel zur Kultur kann sich freilich das Individuum nicht selbstständig schaffen. Allein hier haben wir der Gesellschaft als solcher weit mehr zu verdanken, als dem Staate. Die Bildungsinstitute sollen nicht eine Gründung des Staates sein, sie sind auch in Wirklichkeit nicht sein Verdienst, höchstens ist nur dasjenige in ihnen, was den Geist niederdrückt und seine freie Schwungkraft lähmt, hier mönchische Disziplin, dort Aufsicht über Rechtgläubigkeit aller Art, Anhänglichkeit an das alte, *weil* es alt ist, vorgeschriebene Lehrbücher und Lehrgänge seiner Fürsorge beizumessen.» [123]

Auch was die Bedeutung des Staates für das *Eigentumsrecht* betrifft, vertritt Fichte in dieser Schrift einen wesentlich anderen Standpunkt, als schon einige Jahre darauf im «Naturrecht». Hier ist er noch weit entfernt davon, den Staat zur Quelle des Eigentumsrechts zu machen. Das Eigentum ist nicht ein Produkt des Staatsvertrags, sondern ist in der vernünftigen Natur des Menschen an sich begründet. Der Mensch als Person, als vernünftiges Wesen ist der Rechtsgrund des Eigentums. Durch das blosse Naturrecht, welches früher als der Staat und unabhängig von ihm ist, können wir etwas besitzen und alle anderen rechtlich vom Besitze desselben ausschliessen. Jeder gehört sich selbst, er ist Herr seiner Sinnlichkeit, seiner Kräfte, die er zu jedem beliebigen Zwecke, den das Vernunftgesetz oder das Sittengesetz nicht verbietet, gebrauchen darf. Er hat vermöge des Vernunftgesetzes das Recht, die Dinge um sich herum, die nicht frei und daher nicht ihr eigenes Eigentum sind, seinen Zwecken dienstbar zu machen, seine Kräfte auf sie anzuwenden, kurz sie seinen Zwecken entsprechend zu bearbeiten und zu gestalten. Das Sittengesetz verbietet aber jedem, in die Freiheit des anderen einzugreifen, seine freie Wirkung zu stören. Habe ich nun ein Ding für meine Zwecke gestaltet und umgebildet, so darf niemand diese meine Wirkung stören; ich habe das Recht,

jeden anderen von dem Gebrauch des Dinges, das ich durch meine Kräfte gebildet habe, dem ich seine Form gab, auszuschliessen, mit anderen Worten, das Ding wird mein Eigentum. Aus dem Rechte, auf meine Kräfte und auf deren Wirkung, die freie Formation des Dinges, folgt das Recht auf das Ding selbst, das Eigentumsrecht. Mein Eigentum ist somit mein Werk, meine Arbeit.

Freilich bedeutet das Recht auf Formation noch kein Eigentumsrecht auf die rohe Materie. Allein ein solches Recht existiert in Wirklichkeit in naturrechtlichem Sinne nicht. Wenn Eigentum nur durch unsere Arbeit, durch Formation entsteht, so kann etwas, was noch nicht formiert ist, niemandes Eigentum sein. Auf die rohe Materie haben wir nur ein *Zueignungsrecht*, d. h. jeder hat das Recht sie zu ergreifen, als Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen, an ihr eine Formation vorzunehmen. Erst die von uns modifizierte Materie ist unser *Eigentum*, da die Form unser ist und niemand uns die Materie nehmen kann, ohne zugleich die Form mitzunehmen. Der rechtmässige Eigentümer der *letzten* Form ist daher Eigentümer des Dinges. Die rohe Materie gehört keinem, also gehört es auch nicht dem Staate und kann uns von diesem nicht verliehen werden. Denn der Staat kann kein Recht besitzen, das keiner von den einzelnen Mitgliedern, aus denen er besteht, hat. Auch dasjenige Eigentum, das nicht durch unsere Arbeit erworben wird, z. B. Erbschaft und fremde Leistungen, haben nicht im Staate ihre Quelle. Das Erbrecht entsteht allerdings durch Vertrag. Nach dem Naturrecht hat jeder auf die Güter eines Verstorbenen ebensogut ein Zueignungsrecht, wie auf die rohe Materie. Ein solches uneingeschränktes Zueignungrecht von Fall zu Fall würde aber zu wüsten Streitigkeiten und Feindschaften führen. Man kam daher überein, dass jeder auf sein Zueignungsrecht auf die Güter *jedes* Verstorbenen gegen das ausschliessende Erbrecht auf die Güter *gewisser* Verstorbenen verzichtet.[124] Ebenso wird im Staate das Eigentumsrecht auf fremde Leistungen durch Vertrag erworben. Da gewöhnlich jedes Ding, das wir bearbeiten wollen, schon eine Form und mithin einen Eigentümer hat, so dürfen wir es nicht ohne Einwilligung desselben bearbeiten. «Trägt uns dieser die weitere Bearbeitung des Dinges, gegen eine Entschädigung für unsere verwendete Kraft, die ursprünglich unser Eigentum ist, auf — so wird das, was er von seinem Eigentume an uns abtritt, unser, durch Vertrag und Arbeit. Er verkauft es uns. — Gibt er uns seine Einwilligung,

das Ding willkürlich zu bearbeiten, ohne etwas dagegen von uns zu verlangen, so wird das Ding selbst, gleichfalls durch Vertrag und Arbeit unser: denn ehe wir eine Mühe darauf verwendet haben, können wir ihn nicht nötigen, sein Versprechen zu halten.»[125]

Allein wenn auch das Eigentum im Staate durch Verträge und bürgerliche Gesetze erworben wird, so folgt noch daraus nicht, dass es erst durch den Staat entsteht. Es wäre falsch, die Verbindlichkeit der Verträge überhaupt von dem Staatsvertrag als der Grundlage aller möglichen folgenden Verträge abhängig zu machen. In diesem Falle würden wir uns in einem circulus vitiosus befinden: Wir schliessen einen Vertrag, dass Verträge überhaupt gültig sein sollen und dieser Vertrag hat Gültigkeit, weil unserem Vertrage zufolge Verträge überhaupt gültig sind. Die Verbindlichkeit der Verträge ist indes nicht durch die Existenz des Staates bedingt, sie ist vielmehr durch das Sittengesetz gegeben und bestimmt. Die Ansicht, nach welcher es gesetzliche Ordnung und gesellschaftliche Zustände nur im Staate gibt, ist eine Folge der missverständlichen Rechtsauffassung der älteren Naturrechtslehrer. Nach diesen reicht das natürliche Recht des Menschen so weit als seine Macht; das Recht hat nach dem Sittengesetz nicht zu fragen, im Naturzustande herrscht demgemäss das uneingeschränkte Recht des Stärkeren. Jeder darf, wie Fichte spottend bemerkt, seinen Mitmenschen als guten Fund erklären, ihn ergreifen und braten. Da aber niemand recht wissen kann, ob er auch der Stärkere sein wird, so sieht er sich durch die nicht ganz angenehme Perspektive, selbst gebraten zu werden, veranlasst, zu seinem Nachbar zu sagen: «Iss mich nicht, Lieber, ich will dich auch nicht essen», und damit wird nun das Naturrecht aufgehoben und die bürgerliche Gesellschaft entsteht. Denn die Menschen, die sonst das Recht hatten, sich untereinander aufzufressen, haben nicht das Recht, einander nicht das Wort zu halten; sie dürfen daher, ihrem Versprechen zufolge, von nun ab nicht mehr einander fressen. Gegenüber dieser Auffassung von Naturrecht und Urzustand, die die Verbindlichkeit der Verträge und damit des Rechts überhaupt nicht zu begründen vermag,[126] betont Fichte, dass sie einen doppelten Irrtum begeht, indem sie erstens Gesellschaft und Staat identifiziert und daher Naturzustand und Staat hart aneinander grenzen lässt, so dass man nur entweder im Staate oder im Naturzustande sein kann, zweitens aber, indem sie unter menschlicher Natur nur die sinnliche

Digitized by Google

versteht und deshalb den Naturzustand einem völlig gesetzlosen Zustand, in welchem das bellum omnium contra omnes herrscht, gleichsetzt. Tatsächlich aber muss man die verschiedenen Gebiete, unter welchen sich der Mensch im Staate betrachten lässt, die Gebiete des Gewissens, des Naturrechts, der Verträge überhaupt und des bürgerlichen Vertrags, unterscheiden und in Betracht ziehen. Das Gebiet der Verträge überhaupt reicht weiter als der Staatsvertrag, das Gebiet des Naturrechts, oder der menschlichen Gesellschaft, weiter als das der Verträge und das Gebiet des Gewissens, oder des gesetzlichen Zustandes überhaupt, weiter als das des Naturrechts. Isoliert betrachtet, steht der Mensch bloss unter dem Sittengesetz; in dieser Beziehung ist er *Geist*. Dies ist das weiteste Gebiet; das Gewissen ist die höchste Instanz, der alle andern Beziehungen des Menschen untergeordnet sind. In Gesellschaft, unter andern seines Gleichen betrachtet, steht der Mensch unter dem «Sittengesetz, inwiefern es die Welt der Erscheinung bestimmt» — d. h. die gegenseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit und ihrer Wirkungen gebietet — «und Naturrecht heisst». Das Gebiet des Naturrechts umfasst die unveräusserlichen Rechte des Menschen, sein Dasein und seine Freiheit, die unmittelbar von dem Sittengesetz postuliert werden. Es kommt sodann das Gebiet der veräusserlichen Rechte, der freien Verträge. «Das Feld der Verträge ist die Welt der Erscheinungen, insofern sie durch das Sittengesetz nicht völlig bestimmt ist. Sein Gesetz auf demselben ist die *freie* (vom Gesetz befreite) Willkür.» Unter den möglichen Verträgen ist einer, den jeder mit allen und alle mit jedem zu gegenseitigem Schutz und zur Vereinigung unter gemeinsamen Gesetzen schliessen: der Staatsvertrag. «Das Feld dieses Vertrages ist ein beliebiger Teil des Gebietes der freien Willkür . . . In wiefern er unter diesem Vertrage steht, heisst er *Bürger*.» Es muss nun dem Menschen erlaubt sein, sich von dem engsten Kreise, den der Staatsvertrag umschreibt, gegen den äussern und weiterhin gegen den äussersten Umkreis, das Gebiet des Gewissens, zurückzuziehen; er darf auch das Gebiet des Naturrechts verlassen, wenn er auf einer wüsten Insel leben will.[127]

Aus dieser Unterscheidung der verschiedenen Sphären, unter welchen sich der Mensch im Staate betrachten lässt, folgt nun, dass, wenn ich durch Vertrag Eigentum erworben habe, ich diesen Vertrag nicht in meiner Eigenschaft als Staatsbürger, sondern als

Person, vermöge meiner natürlichen Rechte und der Sphäre meiner freien Willkür geschlossen habe. Somit ist nun erwiesen, dass nicht der Staat, sondern die vernünftige Natur des Menschen die Quelle des Eigentums ist.

Aus dem Dargelegten geht nun unzweideutig hervor, dass Fichte die später vollzogene Trennung von Recht und Moral hier noch nicht kennt. Wie *Rousseau* lässt auch er das Naturrecht aus dem Sittengesetz hervorgehen; es ist für ihn, wie wir gesehen haben, nichts anderes, als «das Sittengesetz, inwiefern es die Welt der Erscheinungen bestimmt». Der Endzweck der Staatsverbindung ist kein anderer, als der Endzweck jedes Einzelnen. Die Antwort auf die Frage nach diesem Endzweck ist nach Fichte rein moralisch und muss sich auf das Sittengesetz gründen, welches allein den Menschen als Menschen beherrscht und ihm einen Endzweck aufstellt.[128] Die staatliche Verbindung würde ganz zwecklos sein, wenn sie nicht diesen höchsten Endzweck jedes Einzelnen befördern sollte. Die spätere Abgrenzung der Gebiete des Rechts und der Moral, wonach das Recht es mit den äussern Beziehungen der Menschen mit dem Gemeinschaftsleben als solchem zu tun hat, während die Moral die innern Beziehungen des Individuums zu andern Individuen zu ihrem Gegenstand hat — eine Abgrenzung, die Fichte übrigens, wie wir noch sehen werden, auch später nicht konsequent durchgeführt hat — konnte er natürlich in dieser Schrift wo er noch einseitig den individualistischen Standpunkt vertrat, und der Gemeinschaft als solcher noch keine selbständige Bedeutung neben oder über dem Individuum zuerkannte, nicht gelten lassen. Der Staat war für ihn damals, wie bereits erwähnt, noch kein sich selbst genügendes sittliches Institut, sondern bloss ein dienendes Mittel für die sittlichen Zwecke des Individuums.

Diesem einseitig individualistischen Standpunkt entspricht es, dass Fichtes ökonomische Anschauungen in dieser Schrift sich noch völlig auf dem Boden des Liberalismus, den er später so entschieden bekämpfte, bewegen, und dass er dem Staate keine positiven ökonomischen Aufgaben zuschreibt. Er kennt und postuliert zwar im Sinne der Physiokraten das Recht des Individuums auf Existenz oder die Unterstützungspflicht der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen, ebenso die Kehrseite dieses Rechts, die Pflicht zur Arbeit. «Jeder muss das Unentbehrliche haben», sagt Fichte, «das ist unveräusserliches Menschenrecht: insofern ihr Vertrag» — der

Digitized by Google

privilegierten Stände — «mit uns irgend einen von uns der Möglichkeit beraubte, dieses zu haben, war er an sich rechtsunkräftig, und ohne allen Schadenersatz aufzuheben. So lange auch nur noch Einer da ist, dem es um ihrer willen unmöglich ist, durch seine Arbeit dies zu erwerben, muss ihr Luxus ohne alles Erbarmen eingeschränkt werden. — Durch seine Arbeit es zu erwerben, sage ich; denn nur unter der Bedingung der zweckmässigen Anwendung seiner Kräfte hat er Anspruch auf sein Unentbehrliches. Kein Mensch auf der Welt hat das Recht, seine Kräfte ungebraucht zu lassen und durch fremde Kräfte zu leben.» [129] Dieses Unentbehrliche, das jedem von Rechts wegen zukommt, charakterisiert Fichte folgendermassen: «Eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Ersetzung der Kräfte nötigen Quantität, ein nach Verhältnis des Klimas gesunde Kleidung und feste und gesunde Wohnung muss jeder haben, der arbeitet; das ist Grundsatz». [130] Allein wie die Physiokraten ist auch er weit entfernt davon, von dem natürlichen Recht des Individuums auf Existenz zu wirtschaftlichen Postulaten im Sinne des Sozialismus fortzuschreiten; er weiss hier noch nichts von der später so energisch vertretenen Forderung der Organisation und der Regulierung der Arbeit und der Güterverteilung durch die Gesamtheit. Der Staat hat keine positiven wirtschaftlichen Pflichten dem Individuum gegenüber. Das Recht auf Existenz ist ein Naturrecht, das als solches früher ist, als der Staatsvertrag und weiter reicht als das Gebiet desselben. Die Verwirklichung der Naturrechte verlangt nur die Passivität des Staates dem Einzelnen gegenüber. — Er kennt zwar hier schon die sozialen Schäden der Zeit, und die Leiden der Besitzlosen, namentlich des ländlichen Proletariats — ein städtisches Proletariat gab es damals in Deutschland noch nicht — bewegen sein Gemüt aufs tiefste. Eine Sanierung der Verhältnisse erwartet er aber im Sinne der Physiokraten und der «Menschenrechte» von der wirtschaftlichen Autonomie des Individuums, von der Aufhebung der Vorrechte der begünstigten Stände und der freien Verfügung des Einzelnen über seine Arbeitskräfte; er erhofft eine gleichmässigere, gerechtere Verteilung der Reichtümer von der Ueberwindung des «Zunftgeistes» und der Beseitigung der Handesmonopole und der Preisregulierung. [131] Wenn «fast in allen monarchischen Staaten über die ungleiche Verteilung der Reichtümer, über die unermesslichen Besitzungen einiger wenigen, neben jenen Heeren von

Menschen, die nichts haben», geklagt wird, so liegt dies an der jetzigen Verfassung der Staaten; es liesse sich indes eine gleichmässigere Verteilung der Güter ohne Eingriff in die Rechte des Eigentums bewirken. Die Zeichen des Wertes der Dinge, das Geld verliert, infolge seiner unverhältnismässigen Vermehrung durch das künstliche Kreditsystem der Staaten immer mehr seinen Wert gegen die Dinge selbst, die allein realen Wert haben; der Bodenwert steigt daher, während der Geldwert sinkt. Der Bodenbesitzer kann seine Produkte, die für jeden unentbehrlich sind, immer mehr verteuern, und muss endlich mit Hilfe der Landbauern, die entweder ganz Leibeigene, oder zu unentgeltlichen und im besten Falle sehr schlecht bezahlten Frohndiensten verpflichtet sind, die einzigen Besitzer aller Reichtümer der Nation werden. Soll dies nun verhindert werden, so gibt es kein einfacheres und besseres Mittel, als die Abschaffung der gutsherrlichen Vorrechte und der bäuerlichen Gutsuntertänigkeit. «. . . gebt den Handel mit dem natürlichen Erbteil des Menschen, mit seinen Kräften, frei», ruft Fichte aus, «ihr werdet das merkwürdige Schauspiel erblicken, *dass der Ertrag des Grundeigentums und alles Eigentums in umgekehrtem Verhältnis mit der Grösse desselben stehe*, der Boden wird, ohne gewalttätige Ackergesetze, die allemal ungerecht sind, von selbst allmählich sich unter mehrere verteilen und euer Problem wird gelöst sein.» [132]

Aus alledem geht zur Evidenz hervor, dass Fichte in dieser Schrift die Aufgabe des Staates lediglich im Rechts- und Sicherheitsschutz erblickt, keineswegs aber dem Staate irgend welche positiven ökonomischen Zwecke vindiziert. Zeller [133] hat daher Recht, wenn er behauptet, Fichte habe von der dreifachen Aufgabe des Staates: dem Rechtsschutz, der Sorge für das materielle Wohl, der Förderung der Sittlichkeit und der Bildung zuerst die erste von diesen Aufgaben einseitig ins Auge gefasst und erst in der Folge sei für ihn die zweite so entschieden in den Vordergrund getreten, dass er eine sozialistische Organisation der Arbeit verlangt habe, während in dem letzten Abschnitt seines Lebens die Volkserziehung ihm als die wichtigste und wesentlichste Bestimmung des Staates erschienen sei. Wenn Schmoller [134] demgegenüber Zeller nur in Bezug auf den dritten Zweck Recht geben zu können glaubt, hinsichtlich der ersten zwei Zwecke aber die Ansicht vertritt, dass sie für Fichte von Anfang an zusammengefallen seien,

Digitized by Google

so ist er nicht nur den Beweis für diese Behauptung schuldig geblieben, sondern er stellte sich dadurch auch geradezu in Widerspruch zum ganzen Inhalt der Fichteschen Schrift über die französische Revolution.

So sehr ist hier Fichte übrigens in der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Individuum von seinem spätern Standpunkt noch entfernt, nach welchem die Individuen nichts als die dienenden Organe oder die Werkzeuge der Gattung sind, so dass dem Staate das Recht zusteht, alle Kräfte jedes einzelnen Individuums für seine Zwecke voll und ganz in Anspruch zu nehmen, — dass er vielmehr an dem modernen Staate den schärfsten Tadel übt, dass in ihm die Persönlichkeit nicht zu ihrem Recht komme. «Alles hat bei uns seine bestimmte Regel, und unsere Staaten sind Uhrwerke, wo alles geht, wie es einmal gestellt worden ist.. Die Willkür, der individuelle Charakter hat fast gar keinen Spielraum, er soll keinen haben; er ist überflüssig, er ist schädlich, und ein guter Vater oder Erzieher sucht sorgfältig seinen Zögling, den er zu den Geschäften bestimmt, vor diesem nachteiligen Hausrate zu verwahren.»[135]

Allein trotz des prononziert individualistischen Standpunktes enthält bereits diese Schrift Fichtes die Keime zu seiner spätern sozialpolitischen Doktrin. Die Deduktion des Eigentums als eines Postulates der vernünftigen Natur des Menschen, — eine Deduktion, die das natürliche Recht aller vernünftigen Wesen auf Eigentum in sich schliesst — die angeführte Ansicht über den Anspruch jedes arbeitenden Bürgers auf angemessene Nahrung, Kleidung und Wohnung und die Forderung einer erbarmungslosen Einschränkung des Luxus der begünstigten Stände in der Form der Aufhebung ihrer Vorrechte, solange jener Anspruch nicht befriedigt wird, endlich das tiefe und warme Gefühl für die Leiden der Enterbten und Besitzlosen, das sich in Worten voll hinreissender Begeisterung und sittlichen Pathos kundgibt; alle diese Momente konnten für die Dauer ihre Wirkung im Sinne einer Beeinflussung seiner sozialpolitischen Ideen nach sozialistischer Richtung hin nicht verfehlen. Von hier aus ist nur noch ein Schritt zur Ueberwindung der «laisser-faire»-Maxime und weiterhin zur Postulierung wirtschaftlicher Rechte im Sinne des Sozialismus.

b) Zweite Periode.

Diesen Schritt vollzog Fichte zum Teil schon in seiner «Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre» vom Jahre 1796, in der Hauptsache aber erst im «Geschlossenen Handelsstaat» vom Jahre 1800, wobei freilich die eigentlichen Motive, die für ihn massgebend waren, mehr allgemeiner sozialistischer Art waren und in den politischen Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit oder richtiger der nahen Zukunft, die er voraussah, ihre Begründung hatten, als sie im einzelnen die Folgerungen aus den Prinzipien der Wissenschaftslehre und der Deduktion von Recht und Staat darstellten.

Im «Naturrecht»,[186] der bedeutendsten rechtsphilosophischen Schrift der zweiten Periode seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, stellt sich Fichte zunächst die Aufgabe, das Recht aus Prinzipien der Wissenschaftslehre abzuleiten. Wir haben bereits in der Einleitung zu dieser Abhandlung gesehen, wie Fichte diese Aufgabe löst, wie er das Recht als etwas in der menschlichen Natur notwendig begründetes, als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins deduziert. Diesem Ausgangspunkte entsprechend, sieht sich Fichte genötigt, entgegen der in der Schrift über die französische Revolution vertretenen Ansicht, eine scharfe begriffliche Abgrenzung zwischen dem Gebiete des Rechts und dem der Moral vorzunehmen und sich somit in Gegensatz zu stellen zu den herkömmlichen Theorien des Naturrechts, namentlich zu den unmittelbar vor seiner Rechtslehre erschienenen Lehrbüchern des Naturrechts der Kantianer G. *Hufeland* und C. Chr. E. *Schmid*, die das Recht von der Moral abhängig machten. Hatten diese Theorien das Gebiet, welches das Sittengesetz frei lässt, als das des Rechts bezeichnet, indem sie alle diejenigen Handlungen, welche das Sittengesetz weder gebietet, noch verbietet, sondern erlaubt, als die Domäne des Rechts hingestellt und somit das Recht zu etwas willkürlich Gemachtem oder bloss Formellem degradiert, so behauptet Fichte demgegenüber, die Rechtslehre sei eine reelle philosophische Wissenschaft, die das Recht als eine notwendige Setzung der Vernunft betrachtet. Er suchte demgemäss die Rechtslehre unabhängig von allen ethischen Bestimmungen als selbständige Wissenschaft nach eigenen Prinzipien durchzuführen. Wir haben bereits oben die Deduktion des Rechts kennen gelernt. Diese Deduktion hat mit

Digitized by Google

dem Sittengesetz nichts zu tun, der Begriff des Rechts kann aus dem Sittengesetz nicht deduziert werden. «Der Begriff der *Pflicht*, der aus jenem Gesetz hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: Das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, dass man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechtes, das dann doch nach dem Geständnis aller Welt darum nicht aufhört, ein Recht zu sein.»[137] Das Sittengesetz kann wohl dem Rechtsbegriffe eine neue Sanktion geben, es kann ihn aber nicht von sich aus schaffen. Das entscheidende Merkmal des Sittlichen liegt in dem guten Willen, in der innern Gesinnung, aus der die Handlung geschehen ist. Das Rechtsgesetz hat mit dem guten Willen nichts zu tun; es bezieht sich auf äussere Handlungen und ist wie diese erzwingbar. «So bedarf es keiner künstlichen Vorkehrungen um Naturrecht und Moral zu scheiden ... Beide Wissenschaften sind schon ursprünglich und ohne unser Zutun durch die Vernunft geschieden und sind völlig entgegengesetzt.»[138] Das Naturrecht ist jetzt für Fichte nicht mehr, wie in der Schrift über die französische Revolution, «das Sittengesetz, inwiefern es die Welt der Erscheinungen bestimmt», sondern sein Gebiet fällt mit dem der freien Verträge zusammen. Die Verbindlichkeit des Naturrechts ist nicht so absolut, wie die des Sittengesetzes. Sie gilt nur unter der vom Individuum *übernommenen* Voraussetzung, in der Gemeinschaft mit andern zu leben. Naturrecht ist daher nur «in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen» möglich. Nur dem Begriffe nach ist das Naturrecht früher als der Staat, nicht aber der Geltung nach.

Diese Abtrennung von Recht und Moral, auf die Fichte in der Einleitung zu seinem «Naturrecht» so viel Gewicht legt, hatte für seine Rechts- und Staatslehre in dieser Periode grosse Bedeutung. Sie sollte es ihm ermöglichen, für das Gemeinschaftsleben als solches eigenartige, von der Ethik, die es mit den Beziehungen von Individuum zu Individuum zu tun hat, unabhängige Normen aufzustellen, die das wirtschaftliche, soziale und politische Leben zu regeln hätten. In der Tat verdichten sich bei Fichte die Urrechte, die aus dem Begriffe der Rechtsgemeinschaft als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins abgeleitet werden, zu konkreten wirtschaftlichen Forderungen. Wir haben gesehen, wie der ursprünglichste Akt des Bewusstseins durch den Begriff

der Rechtsgemeinschaft bedingt ist. Das Ich kann sich nur setzen und sich eine freie Wirksamkeit zuschreiben, wenn es die Existenz anderer vernünftiger und freier Wesen setzt und sich zu ihnen in das Verhältnis einer Rechtsgemeinschaft stellt. Diese fordert aber die Coexistenz der Personen in der Sinnenwelt. Die Bedingungen zur Existenz freier Personen in der Sinnenwelt sind nun gewisse unverletzliche Rechte des Einzelnen: die Urrechte. Zu diesen gehört das Recht auf Selbsterhaltung und das Recht auf Eigentum, d. h. das Recht, Objekte ausschliessend bestimmen, seinen Zwecken unterwerfen zu dürfen. Dem Staate, der die Urrechte nicht nur zu schützen, sondern auch zu verwirklichen hat, erwächst nun die positive Aufgabe, jedem zu seinen Urrechten in der Form des Rechts auf Existenz und auf Arbeit zu verhelfen. Damit ist aber auch die Grundlage gewonnen für das ganze sozialistische System Fichtes, für die Forderung einer Organisation der Arbeit und der Güterverteilung durch den Staat.

So gelangt nun Fichte trotz des individualistischen Ausgangspunktes, den er mit dem abstrakten Naturrecht gemein hat, zu positiven wirtschaftlichen Forderungen im Sinne des Sozialismus. Der Ausgangspunkt ist und bleibt rein individualistisch. Der Staat wird nach wie vor aus dem freiwilligen Vertrage der souveränen, nach dem natürlichen Recht vollkommen unabhängigen Individuen abgeleitet. Die Quelle allen und jeden Rechts ist das Ich. Und so sehr sich auch Fichte in den «Tatsachen des Bewusstseins» gegen den «individualistischen Idealismus», der das individuelle Ich zum *Prinzip der Erkenntnis* erhebt, verwahrt, und im Gegensatz zu diesem die absolute ewige Vernunft, «das *eine* unmittelbar geistige Leben, das alle Erscheinungen, auch die Ich-Individuen, schafft und in sich begreift»,[139] als oberstes Prinzip der Welterklärung hinstellt, so ist doch die *Quelle der Rechtsgemeinschaft* das sinnliche Einzel-Ich, die Coexistenz der Personen in der Sinnenwelt. «Das materielle Ich, der Leib als sinnlich erkennbarer Träger der Vernunft ist die äussere Bedingung der Rechtsgemeinschaft.»[140] Dieser individualistische Ausgangspunkt hindert Fichte jedoch nicht, zu sozialistischen Forderungen fortzuschreiten. Sein Sozialismus ist, wenn man so sagen darf, ein Sozialismus auf individualistischer Grundlage. Nicht, wie H. *Ditzel* behauptet, das starre einseitige Sozialprinzip in der Fassung eines Plato, das vom Ganzen ausgeht und den Staat als Selbstzweck betrachtet, dem gegenüber die

Digitized by Google

Individuen sich bloss als Mittel, als dienende Organe zu verhalten haben, führt Fichte zur Forderung der staatlichen Regulierung und Bevormundung des ganzen Wirtschaftslebens, sondern er betrachtet im Gegenteil diese Forderung als Konsequenz der natürlichen *Individualrechte*, die nur durch den Staat, durch die staatliche Organisation der Produktion verwirklicht werden können. Die abstrakte Rechtsstaatstheorie ist insofern im Rechte, als sie die Quelle von Recht und Staat im Vertrage der freien Individuen sieht, der allein einen Rechtszustand begründen und dem Einzelnen eine Garantie für das rechtliche Verhalten aller andern, von der seine eigene rechtliche Verpflichtung ihnen gegenüber abhängt, geben kann; sie begeht aber den Fehler, dass sie den Begriff des Rechts- und Freiheitsstaates zu einseitig fasst und manches übersieht, was gleichfalls in der Aufgabe des Staates liegt. Sie erblickt den Zweck des Staates lediglich darin, jeden in dem ganzen Umfang seiner Freiheit, d. h. in der Anwendung und Entwickelung seiner Kräfte, insofern er die Freiheitssphäre der andern nicht verletzt und ihnen nicht die Möglichkeit zur gleichen Tätigkeit nimmt, zu schützen; sie übersieht aber, dass neben dem Rechte auf freie Selbstbestimmung jede Person noch das Urrecht der Selbsterhaltung hat, welches durch den blossen Schutz der Freiheit in angeführtem Sinne keineswegs garantiert ist. Da die ältere Rechtsphilosophie dies übersieht, so beschränkt sie sich auf ihren formalen Rechtsbegriff und kümmert sich um die Besitzverhältnisse überhaupt nicht; sie akzeptiert ohne Bedenken den einseitig individualistischen Eigentumsbegriff des römischen Rechts und will jedem von Staatswegen das zugesichert wissen, was er gerade besitzt. Hat aber der Staat in Wahrheit die Aufgabe, die Urrechte der Individuen in ihrem ganzen Umfange zu realisieren, so erwächst für ihn die Pflicht, nicht nur das Eigentum zu schützen, sondern auch jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen. Er muss jedem Bürger das Recht auf auskömmliche Existenz sichern.

Hieraus folgt aber, dass der Staat keine selbständigen Zwecke neben und über den Rechten der Einzelindividuen hat, dass er vielmehr nur ein dienendes Organ der Individuen ist, wenn auch seine Dienste sich nicht, wie nach den Vertretern der Lehre von der reinen Rechtsaufgabe, auf den blossen Rechts- und Sicherheitsschutz beschränken, sondern sich auch auf die materielle Wohlfahrt der Einzelnen erstrecken und den Staat zu einem umfassenden Polizei- und Regierungsstaat machen.

Bleibt somit der individualistische Ausgangspunkt trotz der sozialistischen Konsequenzen bewahrt, wird der Staat nach wie vor nicht als ein sich selbst genügendes sittliches Institut, sondern bloss als Mittel für die Zwecke der Individuen aufgefasst, so ist die zuerst so energisch geforderte und vertretene Trennung der Gebiete des Rechts und der Moral, die Fichte die Möglichkeit geben sollte, für das Gemeinschaftsleben als solches besondere und eigenartige Normen aufzustellen, im Grund genommen schliesslich doch gegenstandslos geworden. Die praktischen Forderungen, die er auf Grund der Deduktion des Rechts aufstellt, sind in der Tat nichts anderes als die Forderung der Realisierung der für die sittliche Entwicklung des Einzelnen notwendigen Vorbedingungen, nämlich der Urrechte. Diese haben aber, trotz der von Fichte behaupteten Ursprünglichkeit des Rechtsbewusstseins neben der Ursprünglichkeit des sittlichen Bewusstseins, letzten Endes keinen anderen Ausgangspunkt als den sittlichen Freiheitsbegriff.[141]

Es mag hier ununtersucht bleiben, ob und inwiefern die Trennung von Recht und Moral, die darauf beruht, dass die innere Gesinnung und die äussere Handlung als ganz heterogene Sphären gefasst werden, an sich berechtigt ist; was für Bewandtnis es mit der entgegengesetzten Richtung in der Ethik haben mag, die, weil die innere Gesinnung des Menschen sich in Handlungen betätigt, für Recht und Moral dasselbe Objekt annimmt und in den rechtlichen Normen lediglich die im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung zu festen geschriebenen Gesetzen des Handelns geronnenen Regeln der Moral erblickt. Jedenfalls sei hier bemerkt, dass diese, auch von *Schmoller* Fichte gegenüber mit grosser Sicherheit vertretene Ansicht, die in dem Satze gipfelt: «Sitte. Recht, Moral sind nichts innerlich Verschiedenes, sie geben alle drei sittliche Regeln des Handelns, die nur verschiedene Exekutoren haben, das öffentliche Bewusstsein, den staatlichen Rechtszwang, die innere Selbstbeherrschung»[142] — den Fehler hat, dass sie, abgesehen von jeder Deduktion und Definition a priori, zu der erwähnten, von Fichte hervorgehobenen empirischen Tatsache der häufigen Konflikte zwischen Rechts- und Sittengesetz in Widerspruch steht. — Wie dem auch sei, Tatsache ist, dass Fichte später die schroffe Trennung von Recht und Moral aufgegeben hat. Und es bedeutet wohl mehr als eine blosse «Sanktion des Rechts durch das Sittengesetz», wenn Fichte schon in seinem «System der Sittenlehre» von 1798

Digitized by Google

Recht und Staat als sittliche Güter und Aufgaben hingestellt hat. Das staatsbürgerliche Leben erscheint hier «als notwendig unter dem sittlichen Gesichtspunkte, als jedem durch das Gewissen geboten». Die vernunftmässige Ausbildung der Sinnenwelt, die Gemeingut ist, ist nicht mir allein, sondern allen vernünftigen Wesen aufgetragen. Sie kann daher nur nach einer gemeinschaftlichen Ueberzeugung geschehen. «Es muss sonach, nach einem absoluten Gebote des Sittengesetzes, eine solche Uebereinstimmung schlechthin hervorgebracht werden. — Die Uebereinkunft, wie Menschen gegenseitig aufeinander sollen einfliessen dürfen, d. h. die Uebereinkunft über *ihre gemeinschaftlichen Rechte* in der Sinnenwelt, heisst der *Staatsvertrag;* und die Gemeine, die übereingekommen ist, der Staat. Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen».[143]

Die Sicherheit des Rechtszustandes, der allerdings von dem Sittengesetz postuliert wird, darf jedoch nicht von der Moralität, von der rechtlichen *Gesinnung* abhängig gemacht werden. Es bedarf vielmehr, um diese Sicherherheit zu gewährleisten, gewisser Veranstaltungen gegen Rechtsverletzung. Hier tritt das Zwangsgesetz ein, dessen Prinzip darin besteht, dass durch den Kausalzusammenhang zwischen dem begangenen Unrecht und dem dadurch herbeigeführten Uebel, der Strafe, der unrechtsmässige Wille unmöglich gemacht wird. Die Ausübung des Zwangsrechts muss einer Gewalt übertragen werden, die für die Aufrechterhaltung des Rechtszustandes und für die Sicherheit aller zu sorgen hat. Diese Gewalt ist der gemeinsame Wille, der durch den Staatsbürgervertrag gefunden wird. Der Staatsbürgervertrag lässt sich seinem nähern Inhalte nach in drei Verträge, den Eigentums- Schutz- und Vereinigungsvertrag zerlegen.

1. Der Eigentumsvertrag und die aus ihm folgende Gesetzgebung. Da alle Rechtsgemeinschaft die gegenseitige Anerkennung der Personen in der wechselseitigen Ausschliessung ihrer Freiheitssphären erfordert, so werden die verschiedenen Freiheitssphären durch den gemeinsamen Willen in das richtige Verhältnis gebracht. Durch den Vertrag verpflichtet sich jeder, das fremde Eigentum, *d. h. das Recht der andern auf freie Handlungen in der Sinnenwelt*, nicht zu verletzen. Unter Eigentum versteht Fichte nicht wie die Civilisten den ausschliesslichen Besitz einer Sache, sondern, wie Schmoller sich ausdrückt, «das ganze Eigentums-, Servituten-,

Obligationenrecht, kurz alle Teile des Civil- und Polizeirechts, die auf die Ordnung der Besitz- und Nahrungsverhältnisse Bezug haben». [144] Wie alles Recht überhaupt für ihn nur ein Verhältnis von Menschen untereinander ist, so kann auch das Eigentumsrecht nicht in der absoluten Rechtsherrschaft der Person über die Sache, sondern nur in dem Rechte auf eine bestimmte Tätigkeit, in dem Rechte gewisse Objekte nach seinem Willen bestimmen, seinen Zwecken dienstbar machen zu dürfen, bestehen. Im Eigentumsvertrag wird jedem Einzelnen ein bestimmter Teil der Sinnenwelt als Sphäre seiner freien Wirksamkeit zugewiesen, unter der Bedingung, dass er die Freiheit aller übrigen in ihren Sphären nicht verletze. «Jeder hat zu allen gesagt, ich will dies besitzen und verlange von euch, dass ihr euch eurer Rechtsansprüche darauf begebt. Alle haben ihm geantwortet: wir begeben uns dieser Ansprüche unter der Bedingung, dass du dich der deinigen auf alles übrige begibst .... Jeder sonach setzt sein ganzes Eigentum als Unterpfand ein, dass er das Eigentum aller übrigen nicht verletzen wolle.» [145] Der Eigentumsvertrag, der das Rechtsverhältnis jedes Einzelnen gegen alle Einzelnen im Staate bestimmt, ist also die Grundlage des gesamten *Zivilrechts*.

Aus dieser Ansicht, wonach das Urrecht der Menschen auf freie Handlungen in der Sinnenwelt; sein Recht, die Dinge der Aussenwelt seinen Zwecken zu unterwerfen, der erste Grund alles Eigentums ist, folgt aber, dass durch den Staatsvertrag, der jenes Urrecht realisieren soll, mir nicht das Eigentum an den Objekten an sich, sondern nur die freie ungestörte Tätigkeit an ihnen, der ausschliessende Gebrauch derselben zugestanden wird. Die nähere Bestimmung dieses im Eigentumsvertrag zugestandenen Freiheitsgebrauchs liegt auf der Hand. Die Tätigkeit, der Zweck ist die Hauptsache. Alles Eigentum besteht in einer durch Zwecke bestimmten Tätigkeit, die jede fremde Einmischung ausschliesst; es erstreckt sich nur auf die Erreichung dieses Zweckes. Jede von Zwecken geleitete Tätigkeit ist auf die Zukunft gerichtet. Das in der Zukunft liegende Ziel bestimmt die gegenwärtige Tätigkeit, die gegenwärtige Tätigkeit ermöglicht die Erreichung des Zieles in der Zukunft. Jede Tätigkeit hat also den Wunsch nach Fortdauer in der Zukunft zur Voraussetzung. Dieser Wunsch ist die erste und ursprüngliche Triebfeder aller menschlichen Tätigkeit. Leben zu können ist der Zweck aller freien Tätigkeit. Zu diesem Zwecke

Digitized by Google

sucht jeder in den Besitz der für seine Erhaltung nötigen Lebensmittel zu gelangen; er will sich durch seine Tätigkeit, durch die aller Besitz bedingt ist, diese Lebensmittel verschaffen, mit andern Worten, er will von seiner *Arbeit* leben können. Ist aber dies der Zweck aller freien Tätigkeit, so muss jedem, dem eine gewisse Sphäre der Objekte ausschliessend zu einem gewissen Gebrauch garantiert wird, auch der Zweck dieses Gebrauchs: das Lebenkönnen garantiert werden. «Leben zu können ist das absolute unveräusserliche Eigentum aller Menschen .... Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können.» [146] Da nun jeder Vertrag auf Gegenseitigkeit beruht, so ist niemand zur Respektierung der fremden Eigentumssphäre verpflichtet, solange ihm nicht das seinige gegeben ist, d. h. solange er nicht von seiner Arbeit leben kann. Dem Bürgervertrage zufolge hat der Arme ein «absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung», mit andern Worten, jeder hat das Recht auf Arbeit. [146a] Aus der Verpflichtung des Staates, dass jeder von seiner Arbeit leben könne, folgt aber notwendig, dass jeder Staatsbürger nicht nur das *Recht auf Arbeit*, sondern auch die *Pflicht zur Arbeit* habe. Es darf im Staate weder Notleidende, noch Müssiggänger geben. Niemand darf, wie Rousseau bereits betont hat, von der Arbeit anderer leben. [147] Alles vom Staate zum Gebrauche verliehene Eigentum muss den Staatsbedürfnissen entsprechend gebraucht werden. Das Eigentumsrecht an die Objekte reicht nur soweit, als die dem Bürger zugestandene Freiheit, dieselben zu *bearbeiten*. Niemand kann daher ohne geleistete Arbeit Eigentümer an Sachgütern werden. Der Staat kann ferner nur dann die Verpflichtung übernehmen, dass jeder von seiner Arbeit leben könne, wenn ihm zugleich das Recht zugestanden wird, die Tätigkeit der Einzelnen zu beaufsichtigen, um den Müssiggang zu verhindern. Die Unterstützungspflicht des Staates tritt nur dann ein, wenn der Nachweis erbracht ist, dass der Bürger in seiner Sphäre alles mögliche getan hat, um sich zu erhalten. Damit jeder von seiner Arbeit wirklich leben könne, hat der Staat jedem Bürger nicht nur eine bestimmte Tätigkeitssphäre zuzuweisen, sondern auch ihm den Absatz seiner Produkte zu garantieren. «Wir gestehen dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heisst zugleich: wir machen uns verbindlich, sie dir abzukaufen.» [148] Aus diesem Grunde muss jede Beschäftigung im Staate in einer gewissen Rück-

sicht ein ausschliessendes Privilegium sein. Folgendermassen fasst Fichte die in dem Eigentumsvertrage enthaltenen Handlungen zusammen:

«*a)* Alle zeigen Allen, und bei Leistung der Garantie dem *Ganzen*, als einer Gemeine an, wovon sie zu leben gedenken .... Wer dies nicht anzugeben weiss, kann kein Bürger des Staates sein, denn er kann nie verbunden werden, das Eigentum der Anderen anzuerkennen.

b) Alle und bei der Garantie die Gemeine, erlauben jedem diese Beschäftigung ausschliessend in einer gewissen Rücksicht ...

c) Der Zweck aller dieser Arbeiten ist der, leben zu können. Alle, und bei Garantie die Gemeine, sind jedem Bürge dafür, dass seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird und verbinden sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Diese Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines Jeden, das ihm der Staat schützen muss. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von allen verspricht, alles ihm mögliche zu tun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können.» [149]

So führt nun das erste Urrecht des Menschen zur ersten und wichtigsten Aufgabe des Staates: er soll jedem das Recht sichern, von seiner Arbeit leben zu können. Der Staat hat dafür zu sorgen, dass eine der Anzahl der Bürger entsprechende Menge von Nahrungsmitteln durch Arbeit gewonnen wird, ferner, dass jeder durch seine Arbeit erwerben kann, was er braucht. Diese Aufgabe ist eine wirtschaftspolitische. Es ist das Verdienst Fichtes, durch den Begriff des Eigentumsvertrags zuerst das wirtschaftliche Leben und die Ordnung der Besitzverhältnisse zum Gegenstande des Staatsvertrages gemacht zu haben. Hatte die ältere Vertragstheorie nur den rein politischen Vertrag gekannt und demgemäss dem Staate keine positiven wirtschaftlichen Aufgaben beigemessen, so musste Fichte, indem er den Eigentumsvertrag als den ersten Teil oder die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages hinstellte, zu sozialistischen Forderungen fortschreiten und dem Staate die Aufgabe zuschreiben, dafür zu sorgen, dass jeder Eigentum habe.

Auf die einzelnen nationalökonomischen und sozialpolitischen Anschauungen, die Fichte in seinem «Naturrecht» entwickelt, des Näheren einzugehen, sehen wir uns nicht veranlasst, da wir diese

Digitized by Google

Fragen an der Hand des «Geschlossenen Handelsstandes», der ja nur eine nähere Ausführung der Grundgedanken des «Naturrechts» bildet, noch zu behandeln haben werden. Wir beschränken uns daher hier auf die grundlegenden rechtsphilosophischen Gesichtspunkte.

Indem Fichte hier das Eigentum nicht als absolute Rechtsherrschaft über die Sache, sondern nur als Recht auf eine bestimmte Tätigkeit auffasst, das seinerseits die Pflicht zur Arbeit zur Kehrseite hat; indem er die Behauptung aufstellt, das Eigentum der Objekte besitzt jeder nur insoweit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäfts bedarf, stellt er sich in Gegensatz zum römisch-rechtlichen Eigentumsbegriff, welcher absolut ist und im Rechte des Gebrauchs und Missbrauchs einer Sache (jus utendi et abutendi) gipfelt, und nähert sich, wie A. Oncken bereits bemerkt, der germanischen Auffassung des Eigentums als eines Amtes. Bekanntlich erhielt in der germanischen Markgenossenschaft jedes Mitglied sein Eigentum als Amt von der Gesamtheit. Es gab da keinen Besitz der nicht mit einem Amt, bezw. mit einer Pflicht verbunden war, so dass der Germanist *Gerber* sagen konnte: «Das Grundeigentum in Deutschland hat niemals als ein Recht von schrankenloser Freiheit gegolten; es ist von jeher durch einen Zusatz sittlicher oder politischer Pflichten gebunden gewesen; es hatte nicht bloss den Charakter eines ausschliesslichen Rechtes, sondern noch mehr den eines Amtes. Es ist dies eine der wirksamsten Grundideen des deutschen Rechtes, die sich durch den ganzen Verlauf seiner Entwicklung rechtfertigen lässt und bei der Konstruktion des heutigen Rechts nicht übersehen werden darf». [150] Diese Auffassung kehrt nun bei Fichte wieder und es ist nur eine Konsequenz derselben, wenn er schliesslich bei dem Begriffe des Eigentums von jeder Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand absehen zu können glaubt und schon das blosse ausschliessende Recht auf irgend welche Tätigkeit, so z. B. das vom Staate garantierte Recht auf ein bestimmtes Handwerk, als Eigentum bezeichnet. [151]

Dieser eigenartigen Auffassung des Eigentums hatte Fichte im wesentlichen schon in seiner Schrift über die französische Revolution vorgearbeitet, indem er das natürliche Recht des Menschen auf Formation und Gestaltung der Dinge als Quelle des Eigentums hinstellte. Nur erblickt er dort den Rechtsgrund des Eigentums lediglich und ausschliesslich in der vernünftigen Natur des Menschen

an sich, unabhängig vom Staate. Der Mensch als Person, als vernünftiges Wesen, und nicht der Staat ist die Quelle des Eigentums. Durch das blosse Naturrecht, welches früher als der Staat und unabhängig von ihm ist, können wir etwas ausschliessend besitzen. Demgegenüber vertritt Fichte hier, ähnlich wie *Rousseau*, den Standpunkt, dass das Eigentum ein Produkt des Staatsvertrages ist. Freilich wird das Eigentumsrecht aus einem Urrecht des Menschen abgeleitet; dieses Urrecht ist aber nur dem Begriffe nach früher als der Staat, nicht aber seiner Geltung nach. Seine Verwirklichung erfolgt erst im Staate vermöge des Eigentumsvertrages. Diese Abweichung von der ursprünglichen Ansicht, betreffend die Bedeutung des Staates für das Eigentum, entspricht übrigens der hervorgehobenen Aenderung des Standpunktes in der allgemeinen Beurteilung des Staates und der Bestimmung seiner Aufgaben.

2. Der *Schutzvertrag*. Der Eigentumsvertrag, der das Rechtsverhältnis von Individuum zu Individuum reguliert, hat aber nur negativen Charakter: er besteht darin, dass die vielen Kontrahierenden auf dasjenige Objekt der Sinnenwelt verzichten, das ein Einzelwille zum ausschliessenden Eigentum begehrt. Dies genügt aber nicht. Das Eigentum muss vor etwaigen Verletzungen geschützt werden. Denn der Zweck des Staatsbürgervertrages ist der, «dass die durch den Eigentums- oder Civilvertrag bestimmten Grenzen der ausschliessenden Freiheit eines Jeden selbst durch Zwang mit physischer Gewalt geschützt werden sollen, da man sich auf den blossen guten Willen nicht verlassen kann, noch will». Der bloss negative Eigentumsvertrag muss daher durch den positiven *Schutzvertrag* ergänzt werden, in welchem jeder allen verspricht, «ihnen das anerkannte Eigentum durch seine Kraft schützen zu helfen, mit der Bedingung, dass sie von ihrer Seite gleichfalls das Seinige gegen Gewalt verteidigen helfen». [152]

3. Der *Vereinigungsvertrag*. Der Eigentumsvertrag wird aber durch den Schutzvertrag keineswegs gesichert, wenn die Auslegung dieses letztern dem freien Willen des Einzelnen überlassen bleibt. Um diesen Schutz wirksam zu machen, bedarf es einer einheitlichen Schutzmacht, die über den Einzelnen steht. Durch den *Vereinigungsvertrag* schliessen sich die Einzelnen zu einem Staate zusammen; sie werden die Glieder eines organisierten *Ganzen*.

Der Ausgangspunkt des Vertrags ist und bleibt aber das Individuum. Fichte hält hier in der Hauptsache an seinem ursprüng-

Digitized by Google

lichen Standpunkte fest, dass der Staat nur eine bürgerliche Rechtsanstalt ist, die die Individualrechte zu schützen und zu realisieren hat. Daraus folgt nun, dass er, wie *Rousseau*, nur eine solche Verfassung für berechtigt hält, die sich auf der Souveränität der Individuen, als der Träger aller staatlichen Organisation, aufbaut. Aber ebensowenig wie *Rousseau* spricht er sich zu gunsten einer bestimmten Verfassungsform aus, die für alle Zeiten und Völker unbedingte, bindende Gültigkeit hätte. Auch er stellt keine apodiktische, positiv-rechtliche Ordnung auf, sondern begnügt sich mit der formalen Forderung der Volkssouveränität und der Verantwortlichkeit der Exekutive. Es muss die Garantie gegeben sein, dass die Regierung nicht gesetzwidrig handeln wird; die Exekutoren müssen für ihre Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden können. Aus diesem Grunde ist die von *Rousseau* für kleinere Staaten als die beste Verfassungsform vertretene Demokratie, in der das Volk unmittelbar die Macht in der Hand hat, verwerflich. In einer solchen Demokratie gibt es keine Möglichkeit der Verantwortlichkeit. Ausser dem Volke gibt es niemand, der es zur Verantwortung ziehen könnte. Unverantwortlich regieren heisst aber despotisch regieren. Die Gemeinde muss daher die Verwaltung der öffentlichen Macht veräussern, die Exekutive kann nur durch Vertreter, Repräsentanten, ausgeübt werden, die der Gemeinde über diese Ausübung verantwortlich sind. Es muss in jedem Staate eine von der Exekutive unabhängige Macht geben, die die Rechtsverwaltung beaufsichtigt: ein *Ephorat*. In der Trennung von Ephorat und Exekutive besteht die konstitutionelle Bedingung, von der die Möglichkeit des Rechtsstaates abhängt. Dies ist aber etwas anderes als die von *Locke* und *Montesquieu* verlangte Trennung der richterlichen und der ausübenden Gewalt im engeren Sinne des Wortes. Eine solche Trennung würde ganz zwecklos, ja sogar nur scheinbar möglich sein. «Muss die ausübende Gewalt, ohne Widerrede, den Anspruch der richterlichen ausführen, so ist die unumschränkte Gewalt in der Hand des Richters selbst, und die zwei Gewalten sind nur scheinbar in den Personen getrennt, von denen aber die der Vollzieher gar keinen Willen, sondern nur durch einen fremden Willen geleitete physische Kraft hat. Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einspruchs, so ist sie selbst richterliche Gewalt, und sogar in der letzten Instanz, und die beiden Gewalten sind abermals nicht getrennt.» [158] Die richter-

liche und ausübende Gewalt im engern Sinne sind überhaupt nicht zu trennen. Beide zusammen bilden erst die exekutive Gewalt. Daneben muss es im Staate ein von der Exekutive im weitern Sinne völlig unabhängiges Ephorat geben, dem lediglich das Recht der Aufsicht und der Beurteilung, wie diese Exekutive verwaltet wird, zusteht. Dieses Ephorat hat keinerlei ausübende oder richterliche Gewalt,[154] seine Funktion ist nur negativ, *prohibitiv*. Darin ist das Ephorat dem römischen Tribunat ähnlich, nur dass die Volkstribunen im Einzelnen intercedieren konnten, während die Ephoren nicht die Ausführung dieses oder jenes besondern Rechts verbieten können, sondern, sobald eine Rechtsverletzung seitens der Staatsgewalt begangen worden ist, das *Staatsinterdikt* auszusprechen, d. h. die öffentliche Gewalt gänzlich zu suspendieren und in Anklagezustand zu versetzen haben. «Die Ankündigung des Interdikts ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeine.» Die Gemeine tritt zusammen, hört die Anklagen der Ephoren an, untersucht den Fall und fällt ihr Urteil. — Das Vorhandensein des Ephorats ist eine unerlässliche Bedingung des Rechtsstaates. Auf die Verfassungsform kommt es nicht viel an, wenn nur ein Ephorat vorhanden ist. Selbst die Erbmonarchie, die für den vollkommenen Staat unzulässig ist, weil in diesem der höchste Verstand herrschen solle, der höchste Verstand sich aber nicht forterbe,[155] hat eine gewisse Existenzberechtigung, ja sie ist sogar die zweckmässigste Verfassung bei einem unreifen Stand der politischen Bildung, wo das Ephorat noch undurchführbar ist. Alle Verfassungsformen «werden rechtskräftig durch das Gesetz, d. i. durch den ursprünglichen Willen der Gemeine, die sich eine Konstitution gibt. Alle sind, wenn nur ein Ephorat vorhanden ist, rechtsgemäss, und können, wenn nur dieses gehörig organisiert und wirksam ist, allgemeines Recht im Staate hervorbringen und erhalten. Welches für einen bestimmten Staat die bessere Regierungsverfassung sei, ist keine Frage der *Rechtslehre*, sondern der *Politik*, und die Beantwortung derselben hängt von der Untersuchung ab, unter welcher Regierungsverfassung das Ephorat am kräftigsten wirken werde. Wo das Ephorat noch nicht eingeführt ist, oder, weil die mehrern noch Barbaren sind, nicht eingeführt werden kann, ist sogar die erbliche Repräsentation die zweckmässigste, damit der ungerechte Gewalthaber, der Gott nicht scheut und kein menschliches Gericht zu scheuen hat, wenigstens die Rache fürchte, die durch alle seine Vergehungen sich über seine

Digitized by Google

vielleicht schuldlose Nachkommenschaft häuft, und dem notwendigen Gange der Natur nach ganz sicher auf ihr Haupt fallen wird.»[156] Für den äussersten Fall aber, dass Regierung und Ephorat sich zur Unterdrückung des Volkes verbinden, sieht Fichte schliesslich doch keinen andern Ausweg, als die Volkserhebung. Und ganz im Geiste der Schrift über die französische Revolution erklärt er, dass eine solche Erhebung kein Unrecht bedeutet, wenn sie vom ganzen Volke ausgeht. «... das Volk ist nie Rebell, und der Ausdruck *Rebellion*, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der Tat und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Durch seine Versammlung verliert die exekutive Gewalt die ihrige, in der Tat und nach dem Recht.»[157]

Diese unerwartete Ausflucht steht aber, wie der Sohn unseres Philosophen bereits hervorgehoben hat,[158] im Widerspruch zu dem, was mit der Einsetzung des Ephorats beabsichtigt war. Die Bewachung der Exekutive und des Ephorats durch das Volk bedeutet ja nichts anderes als an die Revolution zu appellieren, und gerade diese sollte ja unmöglich gemacht werden. Diese und ähnliche Schwierigkeiten sind übrigens Fichte selbst, wie er in seinem «*System der Rechtslehre*» von 1812 ausdrücklich bemerkt, nicht entgangen. Er weist darauf hin, dass er deshalb schon in seinem «Naturrecht» die Untersuchung über das Ephorat mit der Bemerkung geschlossen habe: «Ein Volk, dessen Ephoren, als die Auswahl seiner *Besten*, so wenig Tugend haben, um jenen Versuchungen nicht zu widerstehen, das selbst sie nicht zu schützen vermöge» — will sagen, die Ephoren vor der Gewalttätigkeit der Regierung — «das einen unrichtigen Spruch fälle, verdiene eben keine bessere Verfassung und sei keiner besseren fähig.»[159] In der Tat hat Fichte an der erwähnten Stelle den Vorschlag des Ephorats, auf den er hier so viel Gewicht legt, fallen lassen. Eine hinreichende Garantie gegen den Missbrauch der Staatsgewalt glaubt er nun in dem allgemeinen Stand der Bildung und der Sittlichkeit erblicken zu können.[160]

Dass Fichte übrigens nicht, anstatt der unpraktischen Institution des Ephorats, den Gedanken einer verfassungsmässig geordneten Volksvertretung ins Auge fasste, sucht Schmoller durch Fichtes Unbekanntschaft mit den englischen Verhältnissen, durch das noch

unentwickelte festländische konstitutionelle Staatsrecht, ferner durch die Erinnerung an die Grösse des absoluten Staates Friedrich des Grossen zu erklären.[161]

Kehren wir jedoch zur Entstehung des Staates zürück. Durch den Vereinigungsvertrag wird, wie wir gesehen haben, das Ganze gebildet. Dieses Ganze ist aber nicht bloss ein abstrakter Begriff, der lediglich durch unser Denken erzeugt wird, sondern ein *reelles* Ganze; nicht der Begriff *Aller*, der blossen Summe der Einzelindividuen ist der Träger der Vereinigung, sondern der Begriff der *Allheit*. Mit anderen Worten, das Staatsganze wird nicht nominalistisch, sondern realistisch aufgefasst. Hier verlässt Fichte offenbar seinen mechanisch-individualistischen Ausgangspunkt, der in der Erörterung des Eigentumsvertrags deutlich hervortritt, und macht den Ansatz, den Staat als organisches Gebilde aufzufassen. Fichte fühlt freilich die Schwierigkeit, wie durch die freiwillige, künstliche Vereinigung der bisher isolierten und vermöge des Naturrechts von einander unabhängigen Individuen ein organisiertes Naturprodukt entstehen soll, welches mehr ist, als ein blosses Aggregat von einzelnen Atomen; wie das Staatsganze aus einer rein begrifflichen Zusammenfassung der Einzelnen zu einer reellen Einheit werden soll, deren Vereinigungsband ausserhalb und unabhängig vom blossen Begriffe existierte. In einer sehr gekünstelten Erörterung führt nun Fichte aus, dass im Begriffe des zu Schützenden, in der Unbestimmtheit, welches Individuum der Angriff zuerst treffen werde, das Vereinigungsband liege «vermittelst dessen Alle in Eins zusammenfliessen und nicht mehr in einem abstrakten Begriffe, als ein compositum, sondern in der Tat vereinigt sind, als ein *totum*.»[162] Diese künstliche Ableitung der organischen Einheit des Staates, die nicht nur keine Folge seines Ausgangspunktes ist, sondern geradezu in Widerspruch zu diesem steht, wurde Fichte diktiert von neuen ethisch-politischen Postulaten, die ihm vor aller Deduktion feststanden und sich trotz der widersprechenden wissenschaftlichen Begründung des Staates zu behaupten suchten. Das sittliche Moment, das im Begriffe des gesellschaftlichen Organismus implicite enthalten ist, das In der Idee, dass jeder als Glied eines Organismus, mit Rücksicht auf das Ganze und seinen Zwecken entsprechend handeln muss, seinen Ausdruck findet, kam jetzt, entgegen der ursprünglichen Ausschaltung des Sittlichen aus dem Staatsbegriffe hinzu. «So fügt die Natur im Staate wieder zusammen, was sie

Digitized by Google

bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte. Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein einziges organisiertes und organisierendes Ganzes der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere von einander unabhängige Glieder; schon die Naturveranstaltung des Staates hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmilzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in Eins umschafft.»[163] So gelangt nun Fichte zu dem Bilde des organisierten Naturproduktes, als «dem schicklichsten zur Erläuterung dieses Begriffs». «Durch Vereinigung aller organischen Kräfte konstituiert sich eine Natur; durch Vereinigung der Willkür aller die Menschheit... In dem organischen Körper erhält jeder Teil immerfort das Ganze und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten; ebenso verhält sich der Bürger zum Staat.»[164]

Indem aber Fichte den Begriff des Organismus auf den Staat anwendet, widerlegt er sich selbst und untergräbt die Grundlage seiner Staatslehre. Die Auffassung des Staates als eines Organismus hat nur dann einen Sinn, wenn dadurch die *ursprüngliche* Einheit der menschlichen Gemeinschaft behauptet wird, «zu der die Einzelnen sich derart als Glieder verhalten, dass sie nur aus dem Wesen des Ganzen heraus völlig begriffen werden können».[165] Das Ganze muss als den Teilen vorangehend gedacht werden. Diese Auffassung muss sich in bewussten und scharfen Gegensatz stellen zu denjenigen Theorien, die von der Priorität des Individuums ausgehen und am Anfang aller sozialen Gebilde die ursprünglich isolierten Einzelmenschen als staatliche Atome setzen. Denn nach diesen Theorien ist der Staat konsequenterweise nur als ein Aggregat von Atomen, keineswegs aber als organisches Gebilde aufzufassen. Es ist unmöglich, aus einzelnen zerstreuten und zusammenhangslosen Teilen ein organisiertes Naturprodukt, einen Organismus zusammenzusetzen. Auf diese Weise lässt sich wohl ein künstlicher Mechanismus schaffen, der lebendige Körper aber ist nicht, wie das Uhrwerk, eine Zusammensetzung von einzelnen Gliedern, sondern diese sind im Gegenteil bloss seine Organe, die die Einheit des Ganzen voraussetzen.[166]

Dass Fichte übrigens mit der Heranziehung des Begriffes des Organismus sich nicht, wie H. *Dietzel*[167] behauptet, von dem Individualprinzip losgemacht hat und zum Apostel des Sozialprinzips geworden ist, dass er im Gegenteil den individualistischen Aus-

Digitized by Google

gangspunkt auch jetzt nicht aus den Augen verloren hat, geht schon daraus hervor, dass er, im Gegensatz zu *Rousseau*, nach welchem jeder Genosse sich der Gemeinschaft mit allen seinen Kräften völlig hingibt, nachdrücklich betont, der Einzelne verschmelze zufolge des Vereinigungsvertrages nur zum Teil mit dem organisierten Ganzen zusammen, während er zum anderen Teil noch frei und unabhängig bleibt. Hier bemüht sich Fichte offenkundig, eine Synthesis zwischen Individualismus und Sozialismus herzustellen.. Der Einzelne gibt zum schützenden Körper seinen Beitrag, er leistet dem Staate, was er ihm schuldig ist, und erhält dadurch den rechtlichen Anspruch auf den Schutz des Staates im ganzen Umfang seiner Freiheitssphäre. Durch die Erfüllung seiner bürgerlichen Pflichten ist das Individuum Glied des Staates, Miterhalter des Ganzen, Teilhaber an der Souveränität; sobald er seine Pflichten verletzt, ist er Untertan im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. er wird den Gesetzen *unterworfen*. Der Staat hat aber nur auf gewisse Leistungen Anspruch. In allem, was darüber hinausgeht, ist die Einzelperson frei und unabhängig. Nur die äussern rechtlichen und wirtschaftlichen Beziehungen soll der Staat regeln, um so die Freiheit des Individuums zu schützen, die durch die Verwirklichung der Urrechte bedingt ist; die menschliche Freiheit umfasst aber mehr, als bloss das Gebiet der bürgerlichen Rechte und Pflichten. Die höheren Kulturaufgaben, Religion, Wissenschaft u. s. w., sind nicht Sache des Staates. «Was der Einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, in Absicht dessen ist er völlig frei, ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum; freie, nur von sich selbst abhängige Person, und diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um deren willen allein er den Vertrag einging. Die Menschheit sondert sich ab vom Bürgertume, um mit absoluter Freiheit sich zur Moralität zu erheben; dies aber nur inwiefern der Mensch durch den Staat hindurchgeht.» [168]

So zeigt sich es, dass Fichte, trotz der gebrauchten Bezeichnung des Staates als eines Organismus, seinem individualistischen Ausgangspunkt noch Rechnung trägt, daneben allerdings auch neue ethische und sozialpolitische Bestandteile in seinen Staatsbegriff aufnimmt, durch die er den ältern naturrechtlichen Standpunkt überwindet und sich den Uebergang vorbereitet zu seiner späteren Auffassung des Staates, als des Repräsentanten oder des Trägers

Digitized by Google

der Zwecke der Gattung, demgegenüber die Einzelnen sich nur als Organe, als dienende Werkzeuge zu verhalten haben.[169] Wie sehr bei Fichte dieser spätere Standpunkt jetzt schon, trotz der nachdrücklich behaupteten Freiheit des Individuums, mitspielt, geht aus gewissen Einzelheiten des «Naturrechts» und des «Geschlossenen Handelsstaates» hervor, die man geradezu als Spartanismus schlimmster Sorte bezeichnen muss. Wir werden bei der Analyse des «Geschlossenen Handelsstaates» noch sehen, in welcher Weise und in welchem Masse dieser lykurgische Absolutismus des Gemeinwesens zu Tage tritt. Hier sei nur auf eine, Fichtes unwürdige, ja einfach unmenschliche Aufstellung des Naturrechts hingewiesen, die nur in der rücksichtslosen Verfassung Spartas ihr Analogon hat. Es handelt sich um die Möglichkeit der Aussetzung untauglicher Kinder, die Fichte zulässt. Zwar darf der Staat die Aussetzung nicht befehlen, auch die Erlaubnis durch ein ausdrückliches Gesetz ist unzulässig, er braucht sie aber auch nicht zu verbieten, da er an der Erhaltung der schwächlichen Kinder kein Interesse hat. «Gegen die Verstattung durch das Stillschweigen des Gesetzes aber lässt aus Rechtsgründen sich schlechterdings nichts sagen, denn für die Moralität seiner Bürger hat der Staat keine positive Sorge; äussere Rechte aber haben neugeborene Kinder nur dadurch, dass der Staat ihr Leben garantiert, und dies ist er nur insofern schuldig, in wiefern die Möglichkeit seiner eigenen Erhaltung davon abhängt.»[170]

Dieser Doppelcharakter des Fichteschen Staatsbegriffs, das Zusammen- und Durcheinanderwirken beider heterogenen Elemente, des individualistischen Ausgangspunktes und der tatsächlichen sozialistischen oder organischen (beide Bezeichnungen decken nicht ganz den gemeinten Begriff und wir gebrauchen sie nur aus Mangel an einem anderen bestimmten Terminus) Konsequenzen oder Postulate, bringt eine gewisse Unklarheit in Fichtes Staatslehre. Fichte selbst legt sich die Frage vor, ob seine praktischen Forderungen noch mit der ursprünglichen Deduktion von Recht und Staat vereinbar sind, ob die weitgehende Staatsmassregelung sich noch als Konsequenz und Verwirklichung der Rechte und der Freiheit des Einzelindividuums rechtfertigen lässt, ob hier nicht im Gegenteil ein innerer Widerspruch vorliegt.[171] Später suchte er diesen Widerspruch unter stärkerer Hervorhebung des sozialen Moments und nachdrücklicherer Betonung der Omnipotenz des Staates zu lösen.

Er bezeichnete den Staat geradezu als Zwangsstaat, suchte ihn aber dadurch annehmbar zu machen, dass er ihn als notwendige Uebergangsstufe zum Vernunftreich, zum Reiche der Freiheit aller hinstellte. Damit sind wir nun zu der dritten Periode der Fichteschen Staatslehre gelangt.

c) Dritte Periode.

Zu einer konsequenten, oder sagen wir lieber einseitigen Durchbildung *eines* der in Frage stehenden Prinzipien ist es auch in dieser Periode nicht gekommen. Auch hier ist es eher ein Konflikt zwischen zwei gleichberechtigten, wenn auch in verschiedenem Grade anerkannten Prinzipien, als eine Entscheidung zu gunsten eines derselben, was den betreffenden Schriften Fichtes ihr Gepräge verleiht. Eine Versöhnung der gegensätzlichen Momente, eine mehr oder weniger befriedigende Synthesis zwischen Individual- und Sozialprinzip bietet erst die « Staatslehre » von 1813.

Wir haben bereits bemerkt, dass in den Schriften dieser Periode das soziale Prinzip besonders stark betont wird. Die historischen Ereignisse der Zeit und die Schule der bittern Erfahrung führten Fichte dazu. Wie sein ursprünglicher, prononciert individualistischer Standpunkt sich, ebenso wie der Standpunkt des Naturrechts überhaupt, psychologisch als Reaktion gegen die Willkürherrschaft und die übertriebene Bevormundung der Staatsbürger durch das absolutistische System der landesfürstlichen Wohlstandspolizei erklären lässt, so spielt jetzt Fichte die Staatsidee im Sinne der Antike aus, gegenüber dem Egoismus und Indifferentismus der Einzelnen gegen die Interessen des Gemeinwesens, der nach seiner Ansicht den Verfall und die Zerüttung der Verhältnisse Deutschlands verschuldet hat. Er erblickt jetzt den einzigen Weg zur Rettung Deutschlands in der völligen Hingebung aller Einzelpersonen an das Gemeinwesen und mit dem leidenschaftlichen Eifer und der vollendeten Einseitigkeit eines Propheten des alten Bundes ermahnt er seine Volksgenossen, diesen Weg einzuschlagen.

In den « *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* » vom Jahre 1804 charakterisiert er seine Zeit als die Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit, in der an Stelle der Gattungszwecke die sinnliche Individualität herrscht. Der platte Rationalismus der Zeit hält sich an der Empirie, an dem sinnlichen Individuum und übersieht die Gattungszwecke oder die Ideen, die dem gemeinen Menschenverstand als

Digitized by Google

chimärisch und nichtig erscheinen. In der Tat besteht aber das tugendhafte und vernunftgemässe Leben darin, dass die Person ganz in die Gattung aufgehe. «Die Vernunft geht auf das Eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint.» Das vernünftige Leben besteht darin, «dass die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere; .... so gibt es nur eine Tugend, die — sich selbst als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken».[172] Die Selbstverwirklichung der Vernunft, die Realisierung der Gattungszwecke der Menschheit ist der Inhalt der Entwicklung oder der Geschichte des Menschengeschlechts. Es muss deshalb eine Anstalt geben, welche die Individuen, die gar keine Lust empfinden, ihr individuelles Leben der Gattung aufzuopfern, nötigt, alle ihre Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und mit ihm zu verschmelzen. Diese Anstalt ist der *Staat*, der aber nicht, wie nach der «unter den deutschen Philosophen verbreiteten Ansicht», bloss ein «juridisches Institut» sein soll. Das Wesen des absoluten Staates besteht darin, dass alle individuellen Kräfte für die Zwecke der Gattung gebraucht werden. Die *Individualität* aller geht in der *Gattung* aller auf. «Der Zweck des isolierten Individuums ist eigener Genuss, und er gebraucht seine Kräfte als Mittel desselben; der Zweck der Gattung ist Kultur und derselben Bedingung würdige Subsistenz; im Staate gebraucht jeder seine Kräfte unmittelbar gar nicht für den eigenen Genuss, sondern für den Zweck der Gattung; und er erhält dafür zurück den gesamten Kulturstand derselben, ganz, und dazu seine eigene würdige Subsistenz.» Ausdrücklich verwirft jetzt Fichte die früher von ihm selbst vertretene mechanisch-individualistische Auffassung des Staates. Der Staat beruht nicht auf Individuen und ist nicht aus Individuen zusammengesetzt, wie es gewöhnlich angenommen wird. «.... er ist — nicht die Einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältnis zu einander, dessen immer fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der Einzelnen ist, wie sie im Raume existieren.»[173] Niemand kann und darf seine Kräfte für seine individuellen Zwecke gebrauchen. Im vollkommenen Staate soll «kein gerechter individueller Zweck stattfinden, der nicht in die Berechnung des Ganzen eingegangen und für dessen Erreichung durch das Ganze nicht gesorgt sei ... es gibt keine Art der Bildung, die nicht von der Gesellschaft, d. i. vom Staate im strengsten Sinne, ausgehe, und die nicht wieder in

dieselbe zurückzulaufen streben müsse.»[174] Welch unermessliche Distanz diesen Standpunkt von der älteren Anschauung Fichtes trennt, kann man sich leicht vergegenwärtigen, wenn man die zuletzt angeführten Ansichten mit dem vergleicht, was in der Schrift über die französische Revolution über die Stellung des Staates zur Volkserziehung und über das Verhältnis von Individuum und Staat gesagt worden ist.[175] Hier tritt Fichte sehr nahe dem Standpunkt des omnipotenten Staates, wie er der antiken Auffassung eigentümlich ist und wie er bei *Hegel* wiederkehrt. Der ältere Staatsbegriff Fichtes, der im Staate nur ein Mittel für die Zwecke der Individuen erblickt, hat Aehnlichkeit mit der Hegelschen «bürgerlichen Gesellschaft», deren eigentümlicher Charakter darin besteht, «dass hier die Einzelnen sich als Besondere Zweck seien, ihre Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen suchen, dass aber die Verwirklichung dieser besonderen Zwecke durch die Allgemeinheit bedingt, die Subsistenz, das Wohl und das Recht der Einzelnen in das aller verflochten und nur in diesem Zusammenhang gesichert sei».[176] Die jetzige Auffassung Fichtes entspricht hingegen mehr dem eigentlichen «Staate» Hegels. Auch für Hegel war der Staat Selbstzweck und bedeutete die Vollendung des sittlichen Lebens. Er verlangte demgemäss ein völliges Aufgehen des Einzelnen im Staat. «Von der Bedeutung und Aufgabe des Staates», sagt Ed. Zeller, «hatte Hegel den allerhöchsten Begriff. Er ist ihm schlechthin «die Wirklichkeit der sittlichen Idee», «das an und für sich vernünftige», «das sittliche Ganze», «die Verwirklichung der Freiheit»; er ist «absoluter unbedingter Selbstzweck», und dieser Endzweck hat das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.»[177]

Aber auch jetzt verliert Fichte die Freiheit des Individuums nicht ganz aus den Augen. Der Staat ist wohl eine Zwangsanstalt, die das Individuum den Zwecken der Gattung unterwirft. Es ist aber die Bestimmung des Menschen, «sich allmählich mit Freiheit zu dem absoluten Staate zu erheben». Die Individuen werden gezwungen, dem Gattungszwecke zu dienen, damit sie ihn wollen, ihn erkennen und selbsttätig ergreifen lernen. Das Individuum wird so gewissermassen, um einen Rousseauschen Ausdruck zu gebrauchen, gezwungen, frei zu sein. Der Endzweck ist die Freiheit. «Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft ein-

richte.»[178] Der Zwang hört auf, sobald die richtige Einsicht ihn entbehrlich gemacht hat. «Für solche Individuen, in denen die Idee ein eigenes inneres Leben bekommen hätte, und die gar nichts anderes wollten und wünschten, als ihr Leben der Gattung zu opfern, bedürfte es des Zwanges nicht, er fiele für diese weg und der Staat bliebe in Rücksicht dieser bloss nur noch diejenige Einheit, welche das Ganze stets übersähe, den jedesmal ersten und nächsten Zweck der Gattung erklärte und deutete und die willige Kraft an ihren rechten Platz stellte.»[179]

Mehr aber als in dieser etwas problematischen Freiheit des Individuums kommt das individualistische Moment in einem andern Punkte zur Geltung. So sehr nämlich für Fichte im Staatszweck, als der gemeinschaftlichen, die Einzelnen beherrschenden Idee, der Gattungszweck der Form nach gegenwärtig ist; so sehr er auch diesen Gattungszweck in der Kultur erblickt, so ist er doch weit entfernt davon, *alle* Kulturaufgaben in die Tätigkeitssphäre des Staates zu ziehen. Gerade die höhern Kulturzwecke müssen aus dem Bereiche der Aufgaben des Staates ausgeschaltet werden. «Die höheren Zwecke der Vernunftkultur: Religion, Wissenschaft, Tugend, können nie Zwecke des Staates werden.»[180] Trotzdem also jedes Individuum in den Dienst der Gattungszwecke gestellt wird, so wird im Staate das reine Sozialprinzip doch nicht verwirklicht. Dem Staate werden schliesslich doch keine höhern Kulturaufgaben zugeschrieben, die über die Einzelpersönlichkeiten hinausgingen und nur von der Gesamtheit als solcher realisiert werden könnten. Auch hier also die gekennzeichnete Unklarheit infolge des Dualismus von Individual- und Sozialprinzip.

Eine weitere Schwenkung nach der Richtung des Sozialprinzips vollzog Fichte in seinen drei Jahre nach den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters gehaltenen «*Reden an die deutsche Nation*», jenem glänzenden Erzeugnis begeisterter Vaterlandsliebe und sittlicher Grösse, das ein Ruhmesblatt in der Geschichte des deutschen Volkes ausmacht, daneben aber auch, trotz seines eminent deutsch-nationalen Charakters, wie kein anderes Produkt des menschlichen Geistes geeignet ist, eine Quelle der Belehrung und Selbstaufrichtung zu sein für all *die* Völker, die um ihre nationale Selbständigkeit gegen eine feindliche politische und kulturelle Uebermacht zu kämpfen haben.

Es kann hier nicht unsre Aufgabe sein, die einzelnen Gedanken der Reden an die deutsche Nation näher zu analysieren, da diese für unsern Zweck wenig in Betracht kommen und ausserdem in allen andern Darstellungen ausführlich behandelt sind. Hier kommt es uns nur auf den Hauptgedanken an, inwiefern er einen Fortschritt, bezw. eine neue Nuance der Fichteschen Staatslehre bedeutet. — Zwischen den «Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters» und den «Reden an die deutsche Nation» lag die Katastrophe vom Jahre 1806. Deutlicher und klarer sah Fichte jetzt die Quelle alles Unheils in dem Egoismus und Partikularismus, der damals in Deutschland herrschte. Das öffentliche Leben war ertötet, niemand kümmerte sich um das Ganze, um das Gesamtwohl. Auch die Regierenden waren von einem schrankenlosen Egoismus beherrscht, die Selbstsucht war die einzige Triebfeder des politischen Handelns. Eine Abhilfe in der Not konnte Fichte nur in der Beseitigung der Ursache des gegenwärtigen Verfalls, des allgemeinen sittlichen Verderbens erblicken. Das Volk muss eine sittliche Wiedergeburt erleben; es muss neu geschaffen und gebildet werden. Dies kann nur durch eine Erziehung geschehen, die auf das Ganze gerichtet ist und die Gesamtheit des Volkes im Auge hat. Durch eine völlig umgestaltete Volksbildung soll ein neuer Geist in der Nation hervorgebracht werden. Diese Nationalerziehung, die die neuen Menschen schaffen soll, ist Aufgabe des Staates. Der Staat erhält somit die höchsten Kultur- und Bildungsaufgaben, die ihm unser Philosoph noch kurz vorher abgesprochen hat.

An dieser Stelle sei noch erwähnt, dass die Nationalerziehung auch das Wirtschaftsleben begreifen soll. «Zur persönlichen Selbstständigkeit gehört auch die *ökonomische*, die durch Arbeit gewonnen wird; die Erziehung zur Arbeit ist daher ein notwendiger nationalpädagogischer Zweck. Es ist der allererste Grundsatz der Ehre, dass jeder den eigenen Lebensunterhalt auch der eigenen Arbeit und nicht etwa den servilen Künsten des Kriechens und Schmeichelns verdanke. Darum soll jeder arbeiten lernen. Die Nationalerziehung begreift deshalb auch die *wirtschaftliche* Erziehung in sich, und der Erziehungsstaat bildet zugleich ein ökonomisches Gemeinwesen, zu dessen Erhaltung die Zöglinge durch ihre Arbeit beitragen.»[181]

Diese Lehre von der erzieherischen Aufgabe des Staates wurde von Fichte in seinen Vorlesungen von 1813 «*Die Staatslehre oder*

über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche»[182] weiter entwickelt und für die Lösung des Widerspruchs zwischen individueller Freiheit und Zwangsstaat verwertet.

Fichte tritt hier der gewöhnlichen Auffassung des Staates als einer bloss bürgerlichen Rechtsanstalt entgegen. Nach dieser Ansicht ist der letzte und höchste Zweck des Menschen das zeitliche irdische Leben. Die Mittel das Leben zu erhalten, es so mächtig, so bequem und so angenehm als möglich zu führen, sind die irdischen Güter und Besitztümer, oder das Eigentum. Der Staat hat nun lediglich die Aufgabe, dieses Eigentum, auf welchem Wege es auch entstanden sein mag, gegen gewaltsamen Raub jeder Art zu schützen. Dieser Auffassung zufolge wird der Staat als blosses Mittel, als eine Art Bedienter, angesehen, den sich die Eigentümer halten. Er ist ein notwendiges Uebel, weil er Geld kostet. Dieser niedern Ansicht gegenüber schreibt Fichte dem Staate eine tiefere geistige, ja sogar eine über das zeitliche irdische Leben hinauswirkende Bedeutung zu. Für diese höhere Ansicht hat die Schätzung der Güter folgende Reihenfolge: «1. Die sittliche Aufgabe, das göttliche Bild. 2. Das Leben in seiner Ewigkeit, das Mittel dazu; ohne allen Wert, ausser inwiefern es ist dieses Mittel. 3. Die Freiheit als die einzige und ausschliessende Bedingung, dass das Leben sei solches Mittel, darum — als das Einzige, was dem Leben selbst Wert gibt.»[183] Der Staat hat nun die Aufgabe, die Freiheit «die jeder Einzelne in Gemeinschaft mit allen durch Uebereinkunft und Erkennung eines Rechtsverhältnisses erwirbt», zu schützen. Er ist die «Vereinigung zur Einführung des Rechtsverhältnisses, das ist der Freiheit aller von der Freiheit aller, des Verhältnisses, wo alle frei sind, ohne dass eines einzigen Freiheit durch die aller übrigen gestört werde».[184] Hier entsteht nun ein Widerspruch. Das Rechtsgesetz fordert die unbedingte Geltung der individuellen Freiheit. Denn die Freiheit «in ihrer absoluten Form, im Bewusstsein, also als eine Freiheit von «*Ichen*», d. h. als eine Welt freier Individuen ist das einzige wahrhaft Reale in der Erscheinung. Jedes Individuum ist unbedingt frei. «Jeder soll frei sein; er soll nur seiner eigenen Einsicht folgen.»[185] Die Geltung und Erhaltung dieser Freiheit ist das Rechtsgesetz. Damit aber die Freiheit des einen Individuums keinen Hemmungen und Störungen durch die Freiheit des andern ausgesetzt sei, muss das Rechtsgesetz die Form des Zwangsgesetzes annehmen, welches die geschehene Rechtsverletzung

durch Strafe beseitigt und die beabsichtigte durch Furcht vor der Strafe unmöglich macht. Auf der einen Seite soll also nach der obigen Deduktion das Rechtsgesetz Freiheitsgesetz sein, auf der anderen Seite ist aber seine Geltung nur dann garantiert, wenn es zum Zwangsgesetz wird. Es fordert die unbedingte Geltung individueller Freiheit, übt aber zugleich Zwang aus und hebt somit jene auf. Der Zwang kann also nur als notwendige Uebergangsstufe Berechtigung haben; er besteht nur als ein notwendiges Uebel. Die Rechtsverfassung, in der noch Zwang herrscht, besteht nicht durch das reine Vernunftgesetz, sondern ist zugleich ein Gebot der Not und daher noch kein wahrhaftes Vernunftreich. Im reinen Vernunftreich muss der Zwang aufhören. Es wird sich also darum handeln, ihn entbehrlich zu machen, Mittel und Wege zu finden, den Menschen dahin zu bringen, dass seine Handlungen nicht durch Naturtriebe, sondern durch die Vernunfteinsicht bestimmt werden. Dies kann nur durch Belehrung und Erziehung geschehen. Der Rechtsstaat hat also eo ipso erzieherische Aufgaben, denn nur dadurch ist die Bedingung gegeben, den Zwang entbehrlich zu machen und das Vernunftreich zu verwirklichen. Der Staat darf den Zwang nur in der Absicht ausüben, die Freiheit zu fördern und ihn selbst entbehrlich zu machen. Er soll das Individuum zur Freiheit, zum Vernunftreich erziehen. In diesem Sinne lässt sich jetzt noch die oben angeführte Aeusserung Fichtes aufrecht erhalten, es soll die Aufgabe des Staates sein, sich selbst (d. h. seine gegenwärtige Zwangsform) überflüssig zu machen.

Fichte fasst diesen Gedanken in seinen «*Exkursen zur Staatslehre*» vom gleichen Jahre in folgenden Worten zusammen: «Dem Rechtsgesetz unterworfen sein heisst unterworfen sein der eigenen Einsicht. Aber — für das Recht, das eigene und das allgemeine, darf jeder *zwingen* und es auf sein Gewissen nehmen, ob die anderen es erkennen oder nicht. — Nun ist es jedoch das Recht eines jeglichen, nur seiner Einsicht zu folgen; dies wird darum durch den Zwang in der Form verletzt.

Nur derjenige ist der wahre (rechtmätsige) Staat, der diesen Widerspruch tatkräftig löst. Das vermittelnde Glied ist nämlich schon gefunden: Es ist die Erziehung aller zur Einsicht vom Rechte. Nur wenn der Zwangsstaat diese Bedingung erfüllt, hat er selbst das *Recht* zu existieren, denn in ihr bereitet er die eigene *Aufhebung* vor.» [186]

In derselben Weise sucht Fichte in seinem «*Entwurf zu einer politischen Schrift im Frühling 1813*» den gleichen Widerspruch zwischen der philosophischen Unzulässigkeit und dem historischen Dasein des Fürsten zu lösen. «Ein Fürst *soll* nicht sein; es soll keiner sich zutrauen, dass *er* der Ausspruch des Rechts sei. — Wiederum: die Menschen müssen zum Rechte gezwungen werden; das kann jeder tun, der es eben leistet; dieser sodann der *Zwingherr* und *Fürst;* für ihn ist auf *diesem* Boden das Faktum der Leistung und der Glaube, den er findet, der Rechtstitel .... Aber der wahre Rechtstitel kann nur das allgemeine Recht sein: die erste Absicht des Fürsten muss daher sein, sich selbst, als Zwingherr, überflüssig zu machen.» [187] In diesem Sinne heisst es schon früher: «So entsteht eine mildere Ansicht. Die Menschheit steht unter dem Zwange. Die Menschheit entbindet sich des Zwanges. Das Letztere durch Einsicht des Rechts: das Recht muss schlechthin sein, und wer es nicht durch sich selbst einsieht, muss gezwungen werden. So lassen sich auch alle die Verhältnisse beurteilen, die vom schon ausgebildeten Vernunftstaat aus beurteilt, hart und unrechtmässig erscheinen; sie sind Vorstufen desselben und Bedingungen, ohne welche es niemals zu ihm kommen könnte. — Nur die Erziehung zu hindern, hat der Fürst kein Recht; .... denn da wäre klar, dass er in jenen Veranstaltungen zum Zwange nicht das Recht, sondern seine Gewalt im Auge habe.» [188]

Wir können nun zusammenfassend sagen, der Zwangsstaat, — der nur dann Rechtsstaat ist, wenn er zugleich Erziehungsstaat ist — hat die Aufgabe, die Synthesis zwischen individueller Freiheit und dem Interesse der Gesamtheit oder dem Gattungszwecke, allmählich vorzubereiten, um sie dann im Vernunftreiche zu realisieren.

Dieses Vernunftreich hat bei Fichte eine spezifische religiöse Färbung und man ist versucht, in *St. Simons* theokratischem Staat, wie er im «*Nouveau christianisme*» entwickelt ist, sein Analogon zu suchen. Das Vernunftreich oder das Reich der Freiheit, ist das Reich Gottes, ist Aufgabe und Ziel der Menschheit. Der Mensch als solcher ist frei und in dieser Freiheit ist die absolute Gleichheit der Menschen begründet. Das Christentum ist nicht nur Lehre, sondern zugleich Prinzip einer Weltverfassung; Lehre ist es nur für eine gewisse Zeit und als Mittelzustand, um Verfassung zu werden. «Es muss dazu kommen noch auf dieser Welt, dass Gott allein und allgemein herrsche, als sittliches Wesen, durch freien Willen

und Einsicht; dass schlechthin alle Menschen wahrhafte Christen und Bürger des Himmelreichs werden, und dass alle andere Herrschaft über die Menschen rein und lauter verschwinde.» «Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts, und das vom Christentum verheissene Reich des Himmels auf der Erde ist Eins und dasselbe.»[189]

Wir glauben nun, mit der gegebenen Analyse der Fichteschen Staatslehre die am Anfang dieser Untersuchung skizzierte Charakteristik derselben genügend erhärtet zu haben. Es hat sich uns ergeben, dass wir in Fichtes Staatslehre drei Perioden zu unterscheiden haben. Zuerst eine Periode des rein individualistischen Staatsbegriffs, der sich noch ganz in den Bahnen des abstrakten Naturrechts bewegt. In der darauf folgenden Periode wird dieser Standpunkt insofern modifiziert, als auf dem individualistischen Fundament ein wirtschaftlich nach sozialistischen Normen geregeltes Gemeinwesen aufgebaut wird, und zwar nicht infolge eines eudämonistischen Postulats im Sinne des Sozialismus, sondern wesentlich als Folgerung und Forderung des Fichte eigentümlichen, dem germanischen verwandten Eigentumsbegriffs, der in der vernünftigen Natur des Menschen, in der sittlichen Persönlichkeit seine Begründung hat. Es folgt dann eine weitere Verschiebung nach der Richtung des Sozialprinzips, indem Fichte, vornehmlich unter dem Einflusse der politischen und gesellschaftlichen Zustände der Zeit, den Gattungszweck hervorkehrt und sodann dem Staate höhere Kulturaufgaben zuschreibt. Von dem antiken Staatsbegriff unterscheidet sich indes der Fichtesche auch jetzt, indem der Staat für ihn nicht höchster Zweck an sich ist, sondern nur Mittel zur Verwirklichung der Freiheit und der Sittlichkeit Aller auf dem Wege der Erziehung der Menschen zum Vernunftreich. Diese Erziehung ist das Mittelglied welches die vom Rechte schlechthin geforderte Freiheit des Individuums und den vom Staate geübten Zwang versöhnt, und die höhere Synthesis von Individual- und Sozialprinzip vorbereitet.

Anmerkungen.

[1] Fichtes sämtliche Werke, erste Abteilung, Bd. I, S. 419—449. Vergl. zur Einleitung Kuno Fischers Charakteristik, ebenso auch Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doctrin, Tübingen 1900.

[2] a. a. O 432.

[3] a. a. O. 434.

[4] a. a. O. 434—435. Vergl. Kuno Fischer: „J. G. Fichte und seine Vorgänger", 2. Auflage, S. 411—415 Ferner Ludwig Stein: „Der soziale Optimismus, Jena 1905, S. 14 ff.

[5] Vergl. L. Stein, a. a. O. S. 16 ff.

[6] E. Zeller: „Grundriss der Geschichte der grichischen Philosophie", S. 3.

[7] Fichte betont in der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre vom Jahre 1797 (Sämtliche Werke, erste Abteilung, Bd. 1. S. 453—518), dass das Ich, welches hier als oberstes Prinzip der Welterklärung aufgestellt ist, nicht das empirische individuelle Ich ist, sondern die „reine Ichheit", die „Subject-Objectivität", d. h. die absolute ewige Vernunft, die allen gemein und bei allen dieselbe ist und zu der sich die Individuen wie Akzidentien, wie Mittel zum Zwecke verhalten. Es bedeutet daher keine Abweichung vom frühern Standpunkt, wenn Fichte in den „Tatsachen des Bewusstseins" von 1810 (S. W., Abt. 1, Bd. II, S. 541—691) den „individualistischen Idealismus", der das individuelle Ich zum Prinzip der Erkenntnis erhebt, ablehnt, weil er die Allgemeingültigkeit der Weltvorstellung, die übereinstimmende Anschauung, den Raum nicht zu erklären vermag (Vergl. K. Fischer, a. a. O., S. 805). Die Behauptung Zellers (J. G. Fichte als Politiker, Vorträge und Abhandlungen, Leipzig 1865), Fichte habe mit der Zeit seinen Idealismus wesentlich geändert, indem er sich überzeugt hätte, „dass jener Grund aller Erscheinungen nicht Ich zu nennen sei, dass er vielmehr als das Urwesen, oder die Gottheit, dem Gegensatz von Ich und Nichtich, von Subject und Object schlechthin, vorangehe" — kann daher, wie Zeller selbst übrigens eingesehen zu haben scheint, nur in sehr eingeschränktem Sinne aufrecht erhalten werden. Vergl. diese Abhandlung S. 56.

[8] Vergl. Immanuel Hermann Fichte, Vorrede zum dritten Band der Werke J. G. Fichte's, wo die Behauptung einer diesbezüglichen Beeinflussung durch Kant mit triftigen Gründen widerlegt wird.

[9] I. G. Fichte, S. W., 1. Abt., Band 3, S. 151.

[10] a. a. O. S. 151—153.

[11] Ueber die Grundlegung der Fichte'schen Rechts- und Staatslehre vergl. die lichtvolle Darstellung bei *K. Fischer*, a. a. O. S. 499—520.

[12] Vergl. über diesen Begriff *Hermann Cohen*, Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Lange's Geschichte des Materialismus, 7. Auflage, Leipzig 1902, S. 449 ff.

[13] a. a. O. S 170.

[14] „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", S. W., Band 6 (Dritte Abt. Bd. 1), S. 39—288. Vergl. Cap. V, S. 189—244.

[15] Neben dem „geschlossenen Handelsstaat" kommen hier in Betracht: die „Reden an die deutsche Nation", die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" und die spätere „Staatslehre".

[16] „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", S. W., Bd. VII (Abt. III, Bd. II), S. 3—15.

[17] Ebenda S. 143—152. Vergl. die ähnliche Einteilung in der „Staatslehre".

[18] a. a. O. S. 50—57.

[19] Ebenda S. 80. Denjenigen, die den Einwand erheben, dass Rousseau in seinem „Contrat social" doch immer vom Fortschritte der Menschheit *erzähle*, tritt er mit folgenden Worten entgegen: „Ihr erzähltet wohl auch, es trug sich zu — ohne jedesmal vorauszuschicken: um euch Schwachen, die Ihr das nicht begreift, unsern Satz durch ein Beispiel klar zu machen, so *ponamus casum*, es habe sich zugetragen" . . .

[20] „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", S. W., Bd. III (Abt. II, Bd. I), S. 184.

[21] A. Oncken macht darauf aufmerksam, dass Ricardo, der typische Vertreter der für die classische Nationalökonomie charakteristischen abstrakten, mathematischen Methode, nicht mit Zahlen operiert, wohl aber Petty, der Begründer der Statistik und seine Nachfolger auf dem Gebiete der Methode, die moderne historisch-descriptive Schule in der Nationalökonomie unter Führung G. Schmollers.

[22] Ueber die Methode in der Natoinalökonomie vergl. August Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, Leipzig 1902, S 5—12.

[23] Vergl. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 7. Auflage, Leipzig 1902, S. 29.

[24] G. Jellineck, das Recht des modernen Staates, Berlin 1900, S. 179.

[25] Vergl. A. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, Leipzig 1902 S. 31—33, 87 f, 191 f, 349 ff. Vergl. auch Rudolf Stammler, Wirtschaft und Recht, Leipzig 1896. § 31, besonders S. 172—175. S. auch diese Abhandlung S. 66.

[26] Vergl. Ludwig Gumplowicz, Geschichte der Staatstheorien, Innsbruck 1905, S. 66. Vergl. L. Stein, Die soziale Frage, II. Aufl., S. 178.

[27] Vergl. A. Oncken, a. a. O. S. 54. L. Stein, a. a. O S. 180.

[28] a. a. O. S. 179.

[29] a. a. O. S. 119.

[30] Zitiert bei Gumplowicz, a. a. O. S. 74.

[30a] Selbstverständlich ist hier nur die allgemeine Regel gemeint. Es gibt aber auch Ausnahmen. *Demokrit* z B. weist alle Teleologie entschieden zurück, was ihm den Tadel des Aristoteles, aber das Lob Baco's von Verulam zugezogen hat. Vergl. Lange, a. a. O. S. 13.

[31] Friedr. Harms, Begriffe, Formen und Handlungen der Rechtsphilosophie Leipzig 1889, S. 29.

[32] Vergl. Rodbertus, Briefe und sozialpolitische Aufsätze, S. 668. Näheres über organische und mechanische Staatsauffassung bei L. Stein, Der soziale Optimismus, S. 180—217, G. Jellineck, a. a. O. S. 132—140, 178—193.

[33] „Das sehen wir aber in der Natur vor uns, dass das vollkommene Ganze aus einander unähnlichen Teilen besteht, wie der menschliche Leib, z. B. aus Knochen, Fleisch und Nerven . . . Wenn also die Unähnlichkeit der Bürger, ihrem Stande und ihrer äussern Lage nach fortgenommen wird, so ist da nicht mehr das vollkommene Ganze des Staates. Darum haben wir im V. Buch der Ethik gesagt, dass der Staat erhalten wird durch das Gleichgewicht der verschiedenen Classen der Bevölkerung, wonach nämlich jeder Classe *die* Berücksichtigung zu teil wird, *welche sie verdient* . . .“ (Zitiert nach Gumplowicz, l. c. S. 107).

[34] „Defensor pacis“, 1324. „Er betrachtet“, sagt Bluntschli (Geschichte der neueren Staatswissenschaft, 3. Auflage, München und Leipzig 1881, S. 10) von ihm, „den Staat nach Aristoteles als ein belebtes Wesen, als die menschliche Gemeinschaft, die sich selbst genügt“.

[35] l. c. S. 181.

[36] „Der Bund, den Gott mit seinem Volke geschlossen, wird für die Lehre von der Entstehung des Staates, die Vorgänge bei der Einsetzung Sauls als König, der Bund Davids mit den Stämmen Israels zu Hebron, der seiner Salbung voranging, für die Entstehung der Herrschaft im Staate von vorbildlicher Bedeutung“ (Jellinek, l. c. S. 179).

[37] Vergl Jellinek, Ebenda, S. 181—182.

[38] „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, S. 31 ff. Ferner „das Recht des modernen Staates“, S. 182.

[39] „Das Recht des modernen Staates“, S. 182.

[40] „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, S. 42. Religiösen Charakter zeigt auch eine andere, von den gleichen Ideen getragene politisch-soziale Bewegung der neueren Zeit, der Bauernkrieg von 1525, in dessen Grundsätzen und Postulaten, in den sog. „12 Artikeln“, man mit A. Oncken (l. c. S. 138) gleichfalls „einen Vorläufer der Erklärung der Menschenrechte der grossen französischen Revolution“ erblicken kann.

[41] The Laws of Ecclesiastical Polity book I—IV, 1594. Vergl. Jellinek, das Recht des modernen Staates, S. 182. Hooker kennt zwei Grundlagen aller gesellschaftlichen Ordnung, erstens „a natural inclination, whereby all men desire sociable life and felloship“, zweitens „an order expressly or secretly agreed upon touching the manner of their union in living together“. „To take away all such mutual grievances, injuries und wrongs, there was no way but only by growing unto composition and agreement amongst themselves; by ordaining some kind of government public, and by yielding themselves subject thereunto; that unto whom they granted authority to rule and govern, by them the peace, tranquillity, and happy estate of the rest might be procured.“

[42] Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880, S 76. Vergl. Jellinek, a. a. O. S. 183.

[43] Ueber Althusius vergl. ausser Gierke noch Bluntschli: a. a. O. S. 76 bis 88; Gumplowicz: a. a. O. S. 182—187; Jellinek: a. a. O. S. 183.

[44] Nach Bluntschli (a. a. O. S. 92) bedeutet der Satz des Grotius: „homini proprium sociale“ ein Hinausgehen über die Lehre des Aristoteles vom *ζῶον πολιτικόν*. Das *staatliche* Wesen wird zum *geselligen*. „Der Aristotelische Satz begründet das Staatsrecht, der des Grotius das Recht überhaupt.“

[45] Vergl. Bluntschli: a. a. O. S. 88—100; Gumplowicz: a. a. O. S. 176 bis 182; W. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, Band I, dritte Auflage, Leipzig 1904, S 37—40.

[46] Leviathan, Cap. 17, III, zitiert bei Fr. A. Lange, a a. O. S. 282

[47] Vergl. Jellinek: a. a. O. S. 183—184: Oncken: a. a. O. S. 217, 219; Lange: a. a. O. S. 242—244; Windelband: a. a. O. S. 153--156

[48] Kuno Fischer (Spinoza, 4. Auflage, Heidelberg 1908, S. 461) macht darauf aufmerksam, dass Hobbes sich eine Inkonsequenz zuschulden kommen lässt, indem er die Naturrechte auf den unvergänglichen, unveränderlichen Naturgesetzen gründet und sie dennoch im Staate vollkommen vernichtet.

[49] Vergl. L. Stein: a. a O. S. 359; W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Auflage, Tübingen und Leipzig 1903, S. 357. — Dass bei *Adam Smith* der Egoismus nicht die weitgehende Bedeutung hat, die ihm gewöhnlich zugeschrieben wird und die er bei der Smith'schen Schule gewonnen hat, hat *A. Oncken* („Das Adam Smith-Problem", Zeitschrift für Sozialwissenschaft von Julius Wolf, 1888) zur Evidenz dargetan. Vergl. auch Fr. A. Lange, a. a. O., Bd. II, Anmerkung 1 zu Abschnitt IV.

Nebenbei bemerkt, hat Hobbes noch in einem andern Punkte der modernen Nationalökonomie vorgearbeitet. Er hatte schon vor Locke die prædominierende wirtschaftliche Bedeutung der Arbeit erkannt. Arbeit und Sparsamkeit sind für ihn die Hauptgrundlagen des Volksreichtums. „Ad locupletandos cives necessaria duo sunt, labor et parsimonia; conducit etiam tertium, nempe terrae aquaeque provendus naturalis — priora duo sola necessaria sunt" (Hobbes, De cive, Cap. XIII, § 14. Zitiert bei Bruno Hildebrand, „Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft", Frankfurt 1848).

[50] Ueber Spinoza's Staatslehre vergl. die treffliche Darstellung Kuno Fischers (l. c. S. 450 - 476), an die sich die folgenden Erörterungen im wesentlichen anlehnen.

[51] Tractatus politicus, Cap. II, § IV; zitiert bei K. Fischer, a. a. O. S. 457.

[52] Vergl K Fischer, a. a. O. S. 454.

[53] Ep. L. Op. I, pag. 635. Vergl. K. Fischer, a. a. O. S. 461.

[54] Tractatus politicus, Cap. III, § 3; K. Fischer, l. c. S. 462.

[55] Ueber Spinoza's angebliche Wendung zum Conservatismus infolge der politischen Katastrophe, die seinem Freunde de Witt das Leben kostete, herrscht Meinungsverschiedenheit; eine Literaturangabe über diese Streitfrage findet man bei L. Stein, l. c. S. 358.

[56] K. Fischer, l. c. S. 471—472.

[57] „Ideen zu einem Versuche, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", zuerst in Bruchstücken in Schillers Thalia, 1792; Wilhelm v. Humboldts gesammelte Werke, Berlin 1852, Bd. 7.

[58] Ueber Locke's Staatslehre: Bluntschli, l. c. S. 198—214; Gumplowicz, l. c. S. 226—234

[59] Vergl. Bluntschli, a. a. O. S. 205.

[60] Einen ähnlichen Gedankengang finden wir bei Fichte. Vergl. die Einleitung zu dieser Abhandlung, S. 10.

[61] Siehe Gumplowicz, a. a. O. S. 227—228.

[62] Vergl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Auflage, Tübingen und Leipzig 1903, S. 354.

[63] Pufendorf. Acht Bücher vom Natur- und Völkerrechte, Frankfurt a. M., 1711, l. II, § 8

[64] l. c. S. 464.

[65] l. c. S. 463.

[66] „Wirtschaft und Recht", Leipzig 1896, § 32, besonders S. 180—184. Vergl. auch „Die Lehre vom richtigen Rechte, Berlin 1902, S. 93—98.

[67] „An der Wende des Jahrhunderts", Tübingen 1899, S. 191 ff.; „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie", 2 Auflage, Stuttgart 1903, S. 40—41.

[68] Ausführliche Behandlung dieses Themas in seiner bekannten Rektoratsrede.

[69] Vergl. R. Stammler, „Die Lehre vom richtigen Rechte", S. 97.

[70] Emile, l. IV. Vergl. J. Tschernoff, „Montesquieu et J.-J. Rousseau" Paris 1903, S. 20—21.

[71] Vergl. Harald Höffding, „Rousseau und seine Philosophie", in Fromanns Classiker der Philosophie, Stuttgart 1897, S. 140—141.

[72] „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmis les hommes."

[73] H. Höffding, a. a. O. S. 140.

[74] a. a. O. S. 31.

[75] a. a. O. Vergl. Diehls Artikel über Rousseau im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 6. Band, 2. Auflage.

[76] Emile l. III. Vergl. Tschernoff, l. c. S. 32.

[77] „Der Gesellschaftsvertrag", I. 1.

[78] J. G. Fichte's Werke, Band VI. S. 80, Anmerkung.

[79] „Contrat social", I. 1.

[80] „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, etc. . . . ." 1re partie. Vergl. Tschernoff. l. c. S. 21.

[81] Vergl. den erwähnten Artikel Diehls, S. 469. Wenn aber Diehl durch diese Betonung Rousseau's des *rationalen* Charakters des Staatsvertrages im Gegensatz zu der älteren *historischen* Auffassung desselben sich berechtigt glaubt, von einer „gänzlich neuen Problemstellung" bei unserem Philosophen zu sprechen, so trifft dies in dieser allgemeinen Form nicht ganz zu. Auch für *Hobbes* war, wie wir bereits gesehen haben, der Staatsvertrag keine historische Tatsache; er leitete den Vertrag nicht aus der Geschichte, sondern aus der menschlichen Natur ab.

[82] „Contrat social", I. 5.

[83] „Das Recht des modernen Staates", S. 188.

[84] „Der Gesellschaftsvertrag", I. 6.

[85] Vergl. l. c. I. 7.

[86] l. c. I. 9.

[87] l. c.

[88] l. c. IV. 2.

[89] l. c.

[90] l. c. III. 10.

[91] l. c. I. 6.

[92] „Oft ist ein grosser Unterschied", sagt Rousseau, „zwischen dem Willen

aller und dem allgemeinen Willen; letzterer geht nur auf das allgemeine Beste aus, ersterer auf das Privatinteresse und ist nur eine Summe einzelner Willensmeinungen" („Der Gesellschaftsvertrag", II. 2.) Ueber die Schwierigkeit der Entstehung des Gesamtwillens bei Rousseau vergl. Bluntschli, a. a. O. S. 351, Höffding, a. a O. S. 135.

[93] Entwurf zum „Contrat social". Vergl. Tschernoff, l. c. 47—48.

[94] Siehe Diehl, l. c. S. 468.

[95] Emile, IV. Zitiert bei Tschernoff, l. c. S. 27.

[96] „Der Gesellschaftsvertrag". III. 9.

[97] l. c. III. 3.

[98] l. c. III. 15.

[99] l. c. III. 18.

[100] Vergl. Diehl, l. c.

[101] Rousseau'schen Geist und Einfluss verrät folgende Stelle, die die Begründung des Staates durch einen freien Vertrag der Individuen und zugleich den rationalen — nicht historischen — Charakter dieses Vertrags zu klarem Ausdruck bringt: „Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staate konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem Alle (omnes et singuli) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volkes als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen." Vergl. Jellinek, l. c. S. 189. Zu einer näheren Behandlung der Kantschen Rechtslehre sehen wir uns hier nicht veranlasst, da eine Beeinflussung Fichte's durch Kant in diesem Punkte, wie bereits angedeutet (vergl. Anm. 8), aus chronologischen und sachlichen Gründen verneint werden muss.

[102] Geschichte der Nationalökonomie, S. 350.

[103] „Le droit naturel", zuerst im „Journal de l'agriculture, du commerce et du finances", September 1765; abgedruckt in den von A. Oncken herausgegebenen „Oeuvres de Quesnay", Francfort s. M. et Paris 1888, p. 359–377. Vergl. für das Folgende ausser dieser Abhandlung noch die Onckensche Darstellung des physiokratischen Systems in seiner „Geschichte der Nationalökonomie", besonders S. 348—357.

[104] l. c. S. 365.

[105] l c. S 367. Man merke, hier ist unter „l'état de pure nature" nicht die göttliche, vernünftige Ordnung zu verstehen. „Natur" wird hier nicht im Sinne der Gesetzmässigkeit und Vernünftigkeit gegenüber zufälligen Einzelheiten, sondern vielmehr im Sinne des Urzustandes im Gegensatz zum Gesellschafts- und Kulturzustand gebraucht.

[106] A. Oncken, l. c. S. 352.

[107] Vergl. Oncken, l. c.

[108] l. c.

[109] E. Zeller, Abhandlungen und Vorträge, S. 164.

[110] Karl Rodbertus, zweite Abteilung, Darstellung seiner Sozialphilosophie, Jena 1888, S. 224. Aehnlich im Artikel „Individualismus", Handwörterbuch der Staatswissenschaften.

[111] Vergl. J. B. Meyer, Fichte, Lassalle und der Sozialismus in Holtzendorffs, Deutsche Zeit- und Streitfragen, Berlin 1879, S. 35.

[112] Vergl. P. Lauterbachs Einleitung zu Max Stirners: „Der Einzige und sein Eigentum", Reclam, S. 1.

[113] W. W., Bd. VI, S. 39—288. Vergl. K. Fischer, l. c. S. 361—396.

[114] l. c. S. 80—84.

[115] Vergl. l. c. S. 141.

[116] l. c. S. 160. Siehe auch S. 86 ff., 103 f., 112; ferner „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", W. W., Bd. III, S 194.

[117] „Beiträge etc. . . ." S. 103.

[118] Vergl. J. H. Fichte, Vorrede zu Fichtes Werken, Bd. VI, S. VII.

[119] l. c. S. 148.

[120] Vergl. Bluntschli, l. c. S. 400.

[121] l. c. S. 102.

[122] l. c. S. 132.

[123] l. c. S. 145.

[124] Vergl. l. c. S. 126 f; ferner S. 165.

[125] l. c. S. 128.

[126] Spinoza kennt bereits die aus der Unverbindlichkeit der Verträge kraft des Naturrechts entstehende Schwierigkeit für den Bestand des Staates. Er sucht sich daher so zu helfen, dass er den staatsgründenden Vertrag „auf freie Anerkennung des objektiv notwendigen menschlichen Machtverbandes durch die Glieder" (Jellinek, „Das Recht des modernen Staates", S. 192) beruhen lässt.

[127] l. c. S. 129—133.

[128] l. c. S. 62.

[129] l. c. S. 188.

[130] l. c. S. 186.

[131] Vergl. M Weber, „Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doctrin", Tübingen 1900, S. 121 f.

[132] l. c. S. 182.

[133] Ed. Zeller, „J. G. Fichte als Politiker", l. c. S. 157 f.

[134] G. Schmoller, „J. G. Fichte", Hildebrands Jahrbücher für Nationalökonomie uud Statistik, 1865, Bd. V, S. 46.

[135] „Beiträge etc. . . ." l c. S. 216.

[136] W. W., Bd. III, S. 1—385.

[137] l. c. S. 54.

[138] l. c. S. 54 f. Vergl. J. H. Fichte, Vorrede zu W. W., Bd. III.

[139] Vergl. Anmerkung 7.

[140] Vergl. Einleitung zu dieser Abhandlung, S. I o.

[141] Vergl. Einleitung l. c.; ferner M. Weber. l. c. S. 28 f.

[142] G. Schmoller, l. c. S 14. Hierzu M. Weber, l. c. S. 28.

[143] „System der Sittenlehre", W. W., Bd. IV, S. 237 f.

[144] G. Schmoller, l. c. S. 24.

[145] „Naturrecht", l. c. S. 195 f.

[146] l. c. S. 212.

[146a] Fichte hat zuerst die *Idee* des Rechts auf Arbeit präcisiert, die *Formel*, die später zu einem zündenden Schlagwort werden sollte, stammt von

Charles *Fourrier*, der unabhängig von Fichte zu dem gleichen Gedankengang gelangte. Vergl. G. *Adler*, das „Recht auf Arbeit", im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften", 2. Auflage, Band VI, S. 342 f; ferner Chr. *Mutasoff*, „Zur Geschichte des Rechts auf Arbeit", Bern 1897, S. 20 ff.

[147] Vergl. diese Abhandlung, S. 30.

[148] „Naturrecht", l. c. S. 213.

[149] l. c. S 214 f.

[150] Gerber, „Zur Lehre vom deutschen Familienfideikommis", Jahrbücher von Ihering I, S. 60, zitiert bei Schmoller, l. c. S. 30. Vergl. auch A. Oncken, „Geschichte der Nationalökonomie", S. 59 f., 75.

[151] Verwandt mit dem Fichteschen Eigentumsbegriff ist derjenige *Hegels*. Auch Hegel leitet das Eigentum von der Freiheit der Person ab; auch er betrachtet es als natürliches Recht, dass jeder Eigentum besitze. Ebensowenig aber wie Fichte folgert er aus diesem Rechte die Gleichheit des Besitzes. „Das Eigentum ... wird von Hegel ... mit dem Satze begründet: Die Person müsse sith eine äussere Sphäre ihrer Freiheit geben; und im Zusammenhang damit verlangt er nicht bloss, dass jeder das natürliche Recht habe, sich Eigentum zu *erwerben*, sondern dass jeder Eigentum *besitze*, wenn er auch das Was nnd Wieviel für eine rechtliche Zufälligkeit erklärt und die Forderung einer Gleichheit desselben ganz treffend als ebenso unbegründet wie undurchführbar zurückweist" (Eduard Zeller, „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz", München 1873, S. 814 f.).

[152] „Naturrecht", l. c. S. 197.

[153] l. c. S. 161.

[154] Fichte betont ausdrücklich, dass das von ihm vorgeschlagene Ephorat sich darin von dem Ephorate der spartanischen Verfassung gänzlich unterscheidet, dass es absolut keine exekutive Gewalt hat. J. B. *Meyer* (Fichte, Lassalle und der Sozialismus, S. 13) begeht daher einen groben Irrtum, wenn er Ephorat und Regierung in der Weise zusammenwirft, dass er dem Ephorate die Befugnisse der Exekutive zuschreibt und ihm die Aufgabe vindiziert, die Produktionsverhältnisse im Staate zu regulieren.

[155] „Ueberhaupt ist Erblichkeit der Repräsentation ein völlig vernunftwidriges Prinzip; denn die Bildung, zumal die höchste hier erforderliche, hängt durchaus von individueller Anlage und Bildung ab, und führt gar nichts Erbliches bei sich" („Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813", W. W., Bd. VII, S. 547.). Vergl. dazu über die Herrschaft der Philosophen in der „Staatslehre" von 1813 (W. W., Bd. IV, S. 451, 457.). Siehe auch Ferdinand Lassalle, „Fichtes politisches Vermächtnis" („Reden und Schriften", Bd. III, Leipzig, Karl Pfau, S. 332.).

[156] „Naturrecht", l. c. S. 163.

[157] l. c. S. 182.

[158] J. H. Fichte, Vorrede zu Fichtes W. W., Bd. III, S. XXVIII f.

[159] „System der Rechtslehre", Nachgelassene Werke, Bonn 1834, Bd. II, S. 633.

[160] l. c. S. 630 ff.

[161] Vergl. Schmoller, l. c. S. 18.

[162] „Naturrecht", l. c. S. 203.

[163] l. c.

[164] l. c. S. 208 f.

[165] Worte Jellineks (l. c. S. 134).

[166] Vergl. hierzu Ludwig Stein, „Der soziale Optimismus", S. 189 ff.

[167] l. c.

[168] „Naturrecht", l. c. S. 206. Vergl. K. Fischer, l. c. S. 529.

[169] Vergl. M. Weber, l. c. S. 36.

[170] „Naturrecht", S. 362. Fichte übersieht dabei, wie K. Fischer bereits bemerkt, dass der Staat auch nicht stillschweigend erlauben darf, was er aus moralischen Gründen niemals befehlen, niemals ausdrücklich erlauben darf, und handelt es sich dabei gar um die Möglichkeit und die Bedingungen des persönlichen Daseins, so muss er es nach seinem eigenen Prinzip aus Rechtsgründen ausdrücklich verbieten (l. c. S. 559).

[171] Vergl. Naturrecht", S. 237 ff.

[172] „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", W. W. Bd. VII, S. 34 f. Vergl. die Darstellung K. Fischers, l. c. S. 680—712.

[173] l. c. S. 146.

[174] l. c. S. 148.

[175] Vergl. diese Abhandlung S. 46, 53.

[176] Ed. Zeller, „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz", S. 818.

[177] l. c. S. 819.

[178] „Grundzüge etc.", S. 7.

[179] l. c. S. 144.

[180] l. c. S. 166.

[181] K. Fischer, l. c. S. 759.

[182] W. W. Bd. IV, S. 379—600.

[183] l. c. S. 410.

[184] l. c. S. 411.

[185] l. c. S. 431. Vergl. für das Folgende K. Fischer, l. c. S. 813 ff.

[186] W. W. Bd. VII. S. 574. Vergl. Lassalle, l. c. S. 351 ff.

[187] l. c. S. 564.

[188] l. c. S. 561.

[189] „Staatslehre", l. c. S. 579 f.

Namenregister.*

G. *Adler:* (146 a)
J. *Althusius:* 19.
Aristoteles: 18, (34), (44), 20, 35.
Augustin: 16.
Fr. Bacon: (30 a).
Bluntschli: (34), (43, 45), (58), (92), (120).
Butler: 22.
H. Cohen: (12).
Cudworth: 22.
Cumberland: 22.
Demokrit: (30 a).
Carl *Diehl:* (75), (81), (100).
Heinrich *Dietzel:* 41, 56, 69.
Epikureer: 16.
Ferguson: 22.
J. H. *Fichte:* (8), (118), (138), 67 (158).
K *Fischer:* (4), (7), (11), (48), (50/56), 40, (113), (168), (170), (172). 76 (181), (185).
Charles *Fourier:* (146 a).
Gerber: 63 (150).
Otto *Gierke:* 19.
Hugo *Grotius:* 16, 19/20, 25, 26, 31.
L *Gumplowicz:* (26), (30), (33), (43), (45), (58), (61).
Fr. *Harms:* (31).
Eduard *v. Hartmann:* 41.
Hegel: 8, (151), 74.
Bruno *Hildebrand:* (49).
Hippias: 15.
Thomas *Hobbes:* 14, 20/26, (81), 31, 39.
Harald *Höffding:* (71/73), (92).
Richard *Hooker:* 19.
G. *Hufeland:* 54.
Wilhelm v. *Humboldt:* 24.
Hutcheson: 22.
Georg *Jellinek:* (24), 17, (32), 18, (36/43), (126), (165).
Johann *v. Salisburg:* 18.
Kant: 7, 9, 20, 37.
Fr. A. *Lange:* (12), (23), 17, (30 a), (46/47), (49).

* In den Paranthesen sind die Nummern der entsprechenden Anmerkungen angegeben.

Ferdinand *Lassalle:* 41, (155), (126).
John *Locke:* 19, (49), 24/25, 32, 65.
Marsilius *v. Padua:* 18.
Manchesterschule: 24.
Karl *Marx:* 8.
J. B. *Meyer:* (111), (154).
Montesquieu: 13, 36, 65.
Henry *More:* 22.
Christo *Mutasoff:* (146 a).
A. *Oncken:* (21), (22), (25, 27), (47), (49), 38, 40, (106), 63.
W. *Petty:* (21).
Physiokraten: 14, 16, 38/40, 50/51.
Plato: 12, 16, 18.
Protagoras: 15/16.
Pufendorf: 25/27, 31.
François *Quesnay:* Siehe Physiokraten.
David *Ricardo:* (21).
Carl *Rodbertus:* (32).
J. J. *Rousseau:* (19), 19, 21, 28/40, 43, 50, 61, 64, 65, 70.
Schelling: 25.
C. Chr. E. *Schmid:* 54.
Gustav *Schmoller:* (21), 52, 58, 59, 60 (161).
Schaftesbury: 22.
St. *Simon:* 79.
Adam *Smith:* (49).
Sophisten: 15/16.
Spinoza: 12, 22/24, 26, (126).
Rudolph *Stammler:* (25), 27/28, (69).
Ludwig *Stein:* (4), (5), 12, (26, 27), (32), (49), (55), 28, 69, (166).
Thomas *v. Aquin:* 18.
Thomasius: 25.
M. *Weber:* (1), (131), (141), (169).
Wilhelm *Windelband:* (45), (47), (49), (62), 28.
Wolff: 25.
Eduard *Zeller:* 7, (7), (109), 52, (151), 74.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXXI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

x 10 p

Erkenntnistheoretische Studien auf antipsychologistischer Grundlage

Erster Teil

Die Voraussetzungen des modernen Psychologismus und der Ausgangspunkt Kants.

Von

Dr. Esther Gurland-Eljaschoff.

BERN
Buchdruckerei Scheitlin & Co.
1910

Inhalt.

Seite

Vorwort 5

I. Kapitel.

Die Begründung der Erkenntniskritik und der modere Psychologismus 7

Die Forderung einer Grundlage für die Erkenntniskritik. Die Metaphysik als Grundlage. Die Einzelwissenschaften als bestimmende Basis für die Philosophie. Die eigentümliche Aufgabe der Erkenntniskritik. Der Psychologismus mit seiner Zurückweisung der transcendentalen Methode. Die Psychologie als empirische Grundlage für die Lösung des Erkenntnisproblems. Die ungeahnte Erweiterung der Kompetenzen der Psychologie im modernen Psychologismus: die Psychologie als Grundwissenschaft und deren Gehalt als die einzig mögliche Gegebenheit. Die Zugeständnisse der Antipsychologisten.

II. Kapitel.

Der Psychologismus in der Geschichte 23

Die Grenzen des menschlichen Wissens als das Objekt des Psychologismus zu allen Zeiten. Die Verwandlung der Resultate des schöpferischen Denkens in gegebene Ausgangspunkte — ein Charakterzug des Psychologismus. Die ausschliessliche Bedeutung Hume's und der Sophisten auf dem Gebiete der Psychologie. Der Psychologismus eine konstante Nebenerscheinung innerhalb einer fremden Entwicklungsreihe. Im nachkantischen Psychologismus keine direkte Fortsetzung der Hume'schen Tendenzen. Die sprunghaften Wandlungen des Begriffs der Subjektivität in der Sophistik, bei Hume und im modernen Psychologismus.

III. Kapitel.

Der Ausgangspunkt Kants 35

Die Eliminierung des metaphysischen Dingbegriffs. Die Unhaltbarkeit des Empirismus angesichts des Phänomens der mathematischen Naturwissenschaft. Der rätselhafte Zusammenhang zwischen subjektiver Erkenntnistätigkeit und objektiver Wahrnehmung als der Ausgangspunkt Kants. Die Aufdeckung der Beziehung zwischen Denken und sinnlicher Erfahrung in den formalen Bedingungen der Wahrnehmung. Der Weg der Begründung der wissenschaftlichen Prinzipien. Die Beziehung der Gegenständlichkeit auf das erkennende Bewusstsein — keine Folge eines subjektivistischen Ausgangspunkts. Die Verlegung des Grundes

der Objektivität in die Formen der Verbindung. Die empiristischen Einwürfe Wundts und dessen Verkennung des synthetischen Charakters von Raum und Zeit. Die transcendentale Methode — keine reduktive im Sinne Schelers. Die Unmöglichkeit der Verwendung der transcendentalen Methode bei einem vorausgesetzten metaphysischen Realismus. Im Kantischen Wahrheitsbegriff nur eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Gegenstand, aber keine Relativierung des Seins. Die Geschichtswissenschaft — keine Instanz gegen die transcendentale Methode. Kants antimetaphysischen Konsequenzen. Die entgegengesetzte Problemstellung bei Kant und im Psychologismus.

Seite

IV. Kapitel.

Kritische Beleuchtung der grundlegenden Voraussetzungen des modernen Psychologismus 57

Die psychologistische Fassung des Kantischen Problems. Der Gedanke der Organisation und die entgegengesetzten Methoden zu seiner Bestimmung im Psychologismus und bei Kant. Der Gedanke der Objektivität als Grenzproblem des Psychologismus. Das Seinsproblem bei Cornelius, Sigwart und Heymans. Die subjektive Begründung der Objektivität. Der hypothetische Charakter der psychologistischen Begründungsversuche. Die Voraussetzungen des Satzes von der Umnöglichkeit einer objektiven Begründung. Die Gültigkeit einer subjektiven Erkenntnis. Kein eigentümlicher Wahrheitsbegriff im Psychologismus. Die subjektive Gültigkeit der objektiven Erkenntnis — ein Schluss aus zwei Prämissen. Das Problem der psychologistischen Bestimmung der Organisation. Die psychologistischen Lösungen — keine Ergebnisse einer Induktion. Keine introspektiven Analysen bei Fries und Lipps. Der jeweilige Wahrheitsbegriff als eine unbegründete, willkürlich gewählte Voraussetzung im Psychologismus. Die Subjektivität der objektiven Erkenntnis keine tatsächliche Konstatierung. Die „Erklärung“ der begrenzten Gültigkeit bei Fries und Lipps. Die begrenzte Gültigkeit — keine Tatsache. Der zweideutige Sinn im Begriff der Subjektivität. Der metaphysische Gehalt im psychologistischen Begriff der Organisation. Die Verkennung der Natur des Denkens. Die Behandlung der Erzeugnisse des logischen Denkens als gegebene Tatsachen. Unmöglichkeit eines subjektivistischen Ausgangspunkts bei Kant. Der Realismus als Voraussetzung des Kantischen Denkens. Die Anerkennung des objektiven Grundes der Wahrnehmung keine zufällige Annahme im Rahmen des Kantischen Systems. Die konstatierbare Beziehung zum Sein als das Mittel für die Abgrenzung des Verstandes. Die Gründe für die Aufdeckung der subjektiven Bedingtheit der sinnlichen Erfahrung. Die Unwandelbarkeit der synthetischen Begriffe a priori als Grund für die psychologische Bedingtheit aller Erzeugnisse des Erkennens. Die Grenzen der Kantischen Lösung und die Ergänzungen des Psychologismus, Ergebnissen.

Vorwort.

Die Kritik des modernen Psychologismus ist trotz der wertvollen und grundlegenden Arbeiten auf diesem Gebiete ein im grossen und ganzen noch wenig bearbeitetes Feld. Denn psychologistische Ansichten und Gesichtspunkte reichen viel tiefer in das moderne Denken hinein, als man es anzunehmen gewöhnt ist, sich mit seinen möglichen Gestaltungen vermischend und einen Rahmen bildend, in dem metaphysische Realisten, wie Jerusalem, voluntaristische Idealisten, wie Lipps und Wundt, Empiristen wie Cornelius, und Aprioristen, wie Fries und seine jüngsten Schüler, Platz finden können. Es wird das grosse Verdienst von Husserl bleiben, die versteckten, aber bestimmenden Spuren des Psychologismus auch dort aufgedeckt zu haben, wo sie durch metaphysische oder speziellere erkenntnistheoretische Ansichten in den Hintergrund gerückt und unkenntlich gemacht wurden. Unsere Aufgabe aber geht nicht dahin, gerade die Wege der Kritik zu verfolgen, welche uns in den «Logischen Untersuchungen» von Husserl (Bd. I, 1900) oder in dem Aufsatz von Natorp «Ueber objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis» (Philosophische Monatshefte, Bd. XXIII) entgegentreten. Nicht auf die Herbeischaffung von neuen schlagenden Argumenten für den von Husserl präzis erwiesenen Satz ist unser Augenmerk gerichtet, den Satz nämlich, dass die logischen Gesetze nicht unter dem Gesichtspunkt eines aus einer empirischen Grundlage gewonnenen Naturgesetzes betrachtet werden dürfen; und

ebenso lag es uns nicht daran, den Empirismus der psychologistischen Lehren durch den Hinweis lahm zu legen, wie es Natorp getan, dass die Feststellung von Tatsachen selbst nur unter den allgemeinen logischen Bedingungen möglich werden können, sodass die Logik auf Tatsachen stützen zu wollen, eine petitio principii ergeben muss. Indem wir die Frage stellen, ob der Psychologismus in Wirklichkeit über eine Tatsächlichkeit verfügt, wie er es in seinem subjektivistischen Ausgangspunkte zu finden glaubt, und ob er auf Grund von psychologischen Analysen fortschreitet, gelangen wir zu der Einsicht, dass die gegebenen Ausgangspunkte des Psychologismus unbestimmte Voraussetzungen sind, welche nur das Feld der Untersuchung abgrenzen, ohne unmittelbar zu positiven Resultaten zu führen, sodass dessen Analysen entweder hypothetische Erdichtungen oder aus fremden Quellen geschöpfte Einsichten sind. Besonders ist dies letztere für den modernen Psychologismus entscheidend, welcher in keiner Hinsicht sich als schöpferisch erweist, und durch den nüchternen Geist der Forschung angehaucht, aber dem tieferen Gehalt derselben gänzlich fremd bleibend, in seiner jeweiligen Erscheinungsform die subjektivistischen Konsequenzen — diese Resultate des schöpferischen Denkens — in gegebene letzte Ausgangspunkte verwandelt. Deshalb ist der Psychologist nicht einfach als Empirist oder Skeptiker zu bekämpfen. Denn durch weitere metaphysische Ansichten kann er das eine wie das andere abwehren, wie wir es bei Fries und Lipps erblicken können. Wie wichtig es auch sein mag, an den empiristischen und skeptischen Konsequenzen sich die Mängel des Psychologismus unzweideutig zu vergegenwärtigen, ist der Psychologismus doch damit weder als Erscheinung gekennzeichnet, noch in seinem regelmässigen Auftreten begreiflich gemacht. Denn der Empirismus ist im meistens nur Mittel zum Zweck und der Skeptizismus ist nicht immer Folge, keine auf jeden Fall gewünschte und so bereitwillig akzeptierte,

wie wir es z. B. bei Hume noch finden. Denn der moderne Psychologist geht nicht auf eine Empirie, welche lückenhaft ist und im Grunde unverständlich bleiben müsste, dem Denken unvermeidliche Grenzen setzend. Wenn der Psychologismus die psychologische Gegebenheit als die einzige betont, oder von ihr als einer Selbstverständlichkeit auszugehen unternimmt, so ist es der *hohe Wert* dieser Empirie, welcher den Psychologisten beseelt und sie ihm wertvoller macht als alle vermeintlich standhaltenden logischen Gesetze. Und wenn er ausser dieser Sphäre nichts gelten lassen will, weder eine daneben liegende zweite Gegebenheit, noch eine darüber sich bewegende Welt der logischen Verhältnisse, so leitet ihn der Gedanke, dass wir in der Psychologie nicht nur eine unverfälschte, sondern eine einzige, alles umspannende Gegebenheit besitzen. Es gilt deshalb im Psychologisten nicht den Empiriker zu bekämpfen, sondern *seinen Glauben an eine unmittelbar gegebene, fest bestimmte und unverfälscht zugängliche Empirie der inneren Erfahrung*, und auch nicht den Skeptiker in ihm, sondern *dessen Ueberzeugung, dass die Psychologie das ganze Gebiet unseres möglichen Seins und Wissens umspanne.*

Hier ist nur ein Teil der Aufgabe zur Behandlung gekommen. Wir haben hier nur diejenigen Psychologisten berücksichtigt, welche in der Psychologie den *letzten* Ausgangspunkt erblicken, und zwar haben wir nur Fries, Lipps, Heymans, Sigwart und Cornelius in Betracht gezogen, die Philosophie der Immanenz abervorläufig unberücksichtigt gelassen. Den Psychologismus als biologisch fundierten Evolutionismus, welcher an der Kompetenz der Psychologie für das Erkenntnisproblem festhält, diese erstere aber aus einem realistisch-vorgesetzten äusseren Sein abzuleiten sucht, werden wir auf dessen eigentlichen Wert im zweiten Teil prüfen. Dort werden wir auch den Nachweis zu führen haben, dass der Psychologismus nicht einmal auf dem Boden steht, auf welchem die moderne Psycho-

logie ihre Aufgaben zu lösen bestrebt ist; und dies wird uns als ein weiterer Beweis dafür zu gelten haben, dass die introspektiven Analysen im Psychologismus willkürliche, eklektisch zusammengebrachte Hypothesen sind, nicht aber wirkliche Tatsachen aus innerer Erfahrung.

Zu besonderem Danke fühle ich mich Herrn Prof. Dr. Ludwig Stein verpflichtet für die vielfachen wertvollen Anregungen während der Abfassung dieser Schrift.

I. Kapitel.

Die Begründung der Erkenntniskritik und der moderne Psychologismus.

Die Frage, wie die Erkenntniskritik zu begründen und in welchem Sinne diese Begründung selbst zu verstehen sei, bildet noch immer den Kardinalpunkt der modernen Philosophie, an welchem die Meinungsverschiedenheiten der Schulen kenntlich werden. Die Idee einer Erkenntniskritik, die im Prinzip unabhängig von den möglichen Ergebnissen oder Gesichtspunkten der Einzelwissenschaften bestehen könnte, ohne damit auf irgend eine ausserhalb ihrer selbst sich befindliche Grundlage angewiesen zu sein, scheint trotz der vielen Zugeständnisse, die wissentlich oder unwissentlich seitens unseres allgemeinen Denkens an die Kantische Philosophie gemacht worden sind, für viele noch immer eine Utopie oder richtiger eine schlechte Metaphysik zu sein.

Die eigentümliche Aufgabe der Erkenntniskritik wird auch in weiteren wissenschaftlichen Kreisen nicht mehr in Frage gestellt. Aber im Namen der echten Wissenschaftlichkeit, die weder Willkür noch unsicheres Tappen dulden darf, wird von allen Seiten für die Kritik eine sichere, unbezweifelbare Grundlage gefordert. Dass sie einer solchen Grundlage noch immer entbehrt, steht ausser Zweifel. Worüber man sich nur Klarheit zu verschaffen sucht, ist allein die Frage, wo diese Grundlage zu finden sei. Wegen des eigenartigen Standpunktes der Erkenntniskritik, welcher sich *über* den Einzelwissenschaften zu bewegen hat, wird von der einen Seite diese Grundlage — als eine von der Wissenschaft unabhängige — *ausserhalb* des Feldes der letzteren gesucht. So z. B. Simmel, bei dem wir

folgende Formulierung finden: «Um . . . die ersten Prinzipien des Erkenntnisgebietes zu begründen, müsste man über dieses Gebiet selbst hinausgreifen, vielleicht auf ein praktisches, vielleicht biologisches, vielleicht religiöses. Schliesst man dies aus und sucht die Fundamente des Erkennens im Erkennen selbst, so scheint es unvermeidlich, dass die Beweise sich im Kreise drehen, weil sie keinen Stützpunkt ausserhalb ihres eigenen Kreises haben.»[1] Was Simmel infolgedessen bei Kant vermisst, ist «die moderne Tendenz, das Wissen selbst anderen Herrschermächten des Lebens ein- oder unterzuordnen.»[2] Dies will sagen, dass wenn die Erkenntnis selbst in jedem ihrer einzelnen Schritte durch andere hinter diesen liegende begründet werden muss, so muss die Idee der Wissenschaft als Ganzes auf etwas zurückgeführt werden, was nicht mehr Wissenschaft ist. Das biologische Gebiet, welches dabei unter anderen möglichen Grundlagen erwähnt wird, ist in diesem Zusammenhange nicht als Einzelgebiet innerhalb der Erfahrungswissenschaft gedacht, sondern als eine *vor* und *unabhängig* von der Erkenntnis bestehende Realität, als eine Quelle und Inbegriff von Lebensmächten, denen gegenüber das Leben der Wissenschaft nur als Produkt des allgemeinen entscheidenden Lebensprozesses erscheinen kann und deshalb auf eine selbständigere Bedeutung keinen Anspruch zu erheben vermag.

Während also bei Simmel der Zweifel an der Selbständigkeit der Erkenntniskritik vornehmlich durch metaphysische Rücksichten bestimmt erscheint, wird dieselbe auch von einer andern Tendenz bedroht, welche von Fürsprechern und bedeutenden Vertretern der Einzelwissenschaften ausgeht. Wohl ist man von dieser Seite aus geneigt, das Recht der Erkenntniskritik anzuerkennen und ihr ein Gebiet einzuräumen, das unvergleichlich den einzelnen Wissenschaften gegenüberstände — angesichts der unabweisbaren Probleme, die durch den Einzelforscher nicht zu bewältigen und nur im Zusammenhang mit den allgemeinsten Fragen, die sich auf das Ganze der Erkenntnis beziehen, zu lösen sind. Aber von dem Streben geleitet, die Unabhängigkeit der Einzelgebiete gegen mögliche anmassende Ansprüche einer rechthaberischen Philosophie zu schützen, sucht man die Erkenntniskritik von ihrer schwindelnden Höhe herabzuziehen, sie an die allgemeinen Bedingungen der Forschung zu binden und

[1] G. Simmel: „Kant". 1904, S. 28.

[2] Ibid.

ihr, wie jeder rechtmässigen Wissenschaft, vornehmlich die induktive Methode vorzuschreiben.[1]

Aber damit die Erkenntniskritik nicht in die eigentliche Machtsphäre der souverän sich betätigenden Einzeldisziplinen eingreifen soll, wird das Verhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft mugekehrt, die Aufgaben der ersteren von den Zielen und Wegen der letzteren in Abhängigkeit gesetzt[2] und der Philosophie nur da eine Reihe von Problemen angewiesen, wo die eigentliche Arbeit der Wissenschaft nicht mehr gefährdet werden kann — an den beiden äussersten Grenzen derselben.[3] So soll die Untersuchung und Klarlegung der Gesetzlichkeit unseres erkennenden Geistes und die Ermittlung des Prozesses, welcher zur Entwicklung der in den Wissenschaften zu Grunde gelegten fundamentalen Begriffen geführt hat — das Gebiet der Erkenntnislehre ausfüllen, und die einheitliche Verarbeitung der vielfach auseinandergehenden und verschiedenartigen Ergebnisse der einzelnen Gebiete soll das Hauptgeschäft der Prinzipienlehre oder Metaphysik ausmachen, welche unter anderem auch die Aufgabe haben soll, sich der Wissenschaft vorarbeitend zur Seite zu stellen, in der bescheidenen Hoffnung, dass, was in der Philosophie nur problematisch aufgestellt werden konnte, durch das siegreiche Vordringen der Wissenschaft bestätigt und sichergestellt werden wird.[4] Damit scheint das Bemühen gelungen zu sein, die Erkenntniskritik in eine einflusslose Erkenntnislehre zu verwandeln, neben der die Wissenschaft ungehindert ihre eigenen Wege gehen kann. Die Erkenntnistheorie wird hier vornehmlich zur genetischen Disziplin, welche den Prozess des Erkennens aufzudecken hat, wie er von der naiven unkritischen Auffassung der Welt durch die bewusste Arbeit der Wissenschaft hindurch zu den höchsten Fragen der menschlichen Vernunft führt. Wenn dieser Erkenntnislehre nun noch eine Metaphysik beigegeben wird, die da zu beginnen hat,

---

[1] So O. Külpe: „Einleitung in die Philosophie", 1903, S. 26, 336; Ed. v. Hartmann: „Die moderne Psychologie", 1901, S. 24.

[2] Vgl. hierzu Wundt: „System der Philosophie", 3. Aufl., 1907. Bd. I. S. 9: „Die Philosophie *ist* nicht Grundlage der Wissenschaften, sondern sie *hat* diese zu ihrer Grundlage."

[3] O. Külpe, ibid. S. 37: „Während die Metaphysik dort beginnt, wo die Einzelwissenschaften enden, heben diese dort an, wo Erkenntnistheorie und Logik ihre Arbeit getan hat. So ist die Philosophie das wahre A und O aller Wissenschaft," vgl. Wundt, ibid. S. 9 f.

[4] Külpe, ibid. S. 17 ff.; vgl. *Wundt*, ibid. S. 22—25.

wo die Wissenschaften enden, wenn diese Metaphysik sich an die Einzelwissenschaft und ihre wechselvollen Schicksale eng anzuschliessen hat, in beständiger Wechselwirkung mit ihr, für sie und durch sie arbeitend,[1] so wird es klar, dass die eigentliche und grosse Aufgabe der Erkenntniskritik hier eliminiert und durch eine andere ihr ganz fremde und abseits liegende ersetzt worden ist.

Der Widerstand, den die Erkenntniskritik von den bestehenden Einzelgebieten zu erfahren hat, beruht auf der Verwechslung ihres eigentlichen Sinnes mit den längst abgewiesenen Ansprüchen der alten Metaphysik. Als ob die Erkenntniskritik eine wirkliche Gefahr für die Einzelwissenschaften bilden und ein Interesse haben könnte, in das eigentliche Gebiet derselben einzudringen, um ihr in der Feststellung der einzelnen Zusammenhänge ein besseres Können entgegenzustellen. Als ob sie sich in derselben Fläche wie die Wissenschaft bewegen würde und eine neben und auf Kosten der letzteren sich behauptende metaphysische Erkenntnisart bilden wollte. Die Erkenntniskritik will ja keine besonderen Kunstgriffe liefern, wodurch die Gegenstände leichter habhaft werden könnten als durch den mühseligen Weg der Wissenschaft, denn nicht auf die Ergründung irgend eines Tatsachengebietes ist das Augenmerk der Erkenntniskritik gerichtet, nicht auf die Erzielung von Ergebnissen, welche die Erscheinungen selbst betreffen. Auf das alleinige Ziel gerichtet, die Möglichkeit der allgemeinen Beziehung unserer Erkenntnis auf Gegenständlichkeit zu begreifen und es in Sätzen von der höchsten Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit auszusprechen, kann sie nicht in der Vereinheitlichung der durch die Wissenschaft gewonnenen Ergebnisse eine philosophische Aufgabe erblicken, welche immer auf den jeweiligen Stand der Forschung angewiesen bleiben müsste, nie zu einem endgiltigen Abschluss gelangen könnte und höchstens bei wahrscheinlichen Vermutungen stehen zu bleiben hätte. Ihren Ausgangspunkt bilden deshalb nicht Ergebnisse — und mögen sie die allgemeinsten sein — sondern die letzten notwendigen Voraussetzungen und die entscheidenden Wege der Wissenschaft, in denen sie den eigentlichen Schwerpunkt aller inhaltlich bestimmten Erfahrung erblickt. Aber auch hier bleibt die Erkenntniskritik ihrem Gesichtspunkte nach unabhängig von dem tatsächlichen Stand der wissenschaftlichen Forschungs-

[1] Külpe, ibid. S. 26, 28 ff., 336 f.

methoden und baut sich nicht auf denselben auf. Als kritische Disziplin, welche sich der Wissenschaft helfend zur Seite zu stellen hat, kommt es ihr allein darauf an, einen Gesichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus die bleibende und übersichtliche Struktur der Wissenschaft von deren zufälligen, zeitlich bedingten Umhüllung sich herauslösen liesse. Und dass die Erfüllung dieser Aufgabe der Erkenntniskritik gegenüber keine unmögliche Forderung ist, erhellt aus der eigentümlichen Art, wie sie das Verhältnis von dem erkennenden Prozess und den daraus resultierenden wissenschaftlichen Ergebnissen zu fassen versteht. So sind ihr die Ergebnisse nicht absolute Gegebenheiten, die ausserhalb eines jedweden notwendigen Zusammenhangs mit demjenigen gedanklichen Gerüst stände, vermöge dessen sich ihrer die Wissenschaft bemächtigt. Die Gesetzlichkeiten, welche die Wissenschaft entdeckt, sind ihr nicht eine Welt für sich, der gegenüber die Erkenntnis nur ein Werkzeug wäre, welches man liegen lassen könnte, nachdem das Werk vollbracht ist. Der Erkenntniskritik sind die entscheidenden Methoden der Wissenschaft keine zufälligen Kunstgriffe oder glückliche Erfindungen, die auf Eingebung beruhten. Psychologisch gewendet, mögen sie als solche erscheinen. Aber vom Standpunkte der Erkenntniskritik gehören die richtunggebenden, ineinandergreifenden Methoden, welche auf die Bestimmung des Inhalts abzielen, und diese Inhalte selbst, denen in dieser Bestimmung die objektive Giltigkeit verbürgt ist, nicht zu zwei heterogenen Welten, die sich in der Erkenntnis als zufälligem Punkt berührten. Gerade umgekehrt müssen sie sich als zwei aufeinander bezogene Momente des einheitlich gedachten Erkenntnisprozesses selbst erweisen lassen. Diese *logische Zusammengehörigkeit*, die in allen einzelnen Teilen und Elementen einer echten Wissenschaft gefunden werden soll, bildet das eigentliche Objekt und den einzigen methodischen Ausgangspunkt der Kritik, wie sie von Kant geschaffen worden ist. Indem sich für sie das Verhältnis von Form und Inhalt der Erkenntnis umkehrt und sie die einzelnen Gebiete nicht als zufällige, unübersehbare Konglomerate von Gegebenheiten erblickt, sondern als logische Einheiten betrachtet, welche in einer höchsten logischen Einheit — in der systematisch gegliederten Einheit der Erfahrung — sich zusammenzuschliessen haben, gelingt es ihr, den idealen Begriff der Wissenschaft aufzustellen und das System von begrifflichen Voraussetzungen zu entwickeln, das aller Erkenntnis zugrunde

liegen muss. In der Idee von der logischen Einheit der Wissenschaft gewinnt die Erkenntniskritik den systematischen Massstab, an dem die tatsächlich bestehenden Gebiete gemessen werden können und der die Grenzen und allgemeine Richtung der Wissenschaft unzweifelhaft zu bestimmen verhilft. An dieser Richtschnur gehalten, lassen die empirisch existierenden Wissenschaften alle die systematischen Unzuträglichkeiten und unzulässige Verschiebungen der Gebiete durchblicken, die sonst verborgen bleiben müssten. Aber indem die Kritik die einzelnen Mängel zu entdecken vermag, findet dieselbe noch keine Veranlassung, von ihrer Höhe herabzusteigen, um das in den Wissenschaften gut zu machen, was durch den unwillkürlichen Gang der Forschung verschuldet worden ist. Was sie leisten will, ist einzig und allein die Richtung anzugeben, in der die Wissenschaft im Einklang mit sich selbst — mit ihrem eigentlichen logischen Sinn — sich zu bewegen hat und diese Richtung ins helle Licht des wissenschaftlichen Bewusstseins zu bringen.

Dass es der Erkenntniskritik gelingen kann, solch einen Standpunkt zu gewinnen, welcher einerseits von der bestehenden Arbeit der Wissenschaft und andererseits von einer jeglichen gegebenen Empirie unabhängig bleiben kann, werden wir Gelegenheit haben uns im Folgenden zu überzeugen. Vorläufig haben wir nur zu betonen, dass angesichts einer solchen Bestimmung der Aufgabe der Erkenntniskritik einerseits die völlige Selbständigkeit der Einzelwissenschaften gewahrt bleibt, andererseits aber sich für die Erkenntniskritik ein Feld fruchtbarer und fundamentaler Untersuchungen eröffnet, die sich der Wissenschaft äusserst hilfreich erweisen können.

Hier aber stellt sich eine andere Gefahr ein, welche der richtigen Auffassung des Sinnes der Erkenntniskritik entgegenarbeitet. Es ist diejenige psychologistische Richtung, welcher die Aufgabe der Kritik nicht in Abrede stellt, ihre Unentbehrlichkeit einsieht, nicht aber deren Anspruch auf die notwendige unbedingte Geltung ihrer Sätze zugeben kann, solange die Erkenntniskritik *apriori* zu verfahren sucht. Mit Kant verzichtet wohl dieser Psychologismus auf einen metaphysischen Ausgangspunkt, diesen letzteren in dem Begriff der Erkenntnis suchend. Denn ist der Gegenstand der Wissenschaft der Erkenntniskritik zufolge keine beharrliche reale Existenz, die vor aller Erfahrung gegeben sei, und ist die Leistung der Wissen-

schaft nicht in ihrem analytischen Vorgehen erschöpft, sondern bildet der Gegenstand, auf den sie abzielt, eine ideelle Aufgabe, der unsere Erkenntnis sich in einem unendlichen Prozess zu nähern vermag, so kann doch diesem Erkenntnisprozess, wie der aus demselben resultierenden, nie endgültig zu bestimmenden Erfahrungswelt keine andere Seinsform unterlegt werden, als die des Bewusstseins, die fortan als der einzige Ausgangspunkt für alle Bestimmungen der Realität angesehen werden müsse. Das Bewusstsein muss zum zentralen Begriff aller Erkenntnistheorie werden. Die Frage nach der Realität verwandelt sich auch für den Psychologisten in die Frage nach dem gültigen, unumstösslichen Wissen von derselben. Das Erkenntnisproblem beruht auch hier nicht mehr auf der Feststellung der Uebereinstimmung zwischen dem Gegenstand und einer sie abbildenden Vorstellung, sondern auf der Bestimmung des Subjektiven in und mit den Mitteln des Bewusstseins. So lesen wir bei Fries: «Die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem Seyn ihrer Gegenstände ist etwas, was der menschliche Geist nie einer mittelbaren Prüfung unterwerfen kann, sondern sie ist nur die unmittelbare Voraussetzung jeder erkennenden Vernunft, die ihr einzig Kraft ihres *Selbstvertrauens* gilt» . . . .[1] Und bei Lipps:[2] «wer seine Gedanken von den Dingen mit den Dingen selbst vergleicht, in der Tat nur sein zufälliges, von Gewohnheit, Tradition, Neigung und Abneigung beeinflusstes Denken an demjenigen Denken messen kann, das von seinen Einflüssen frei, keiner Stimme gehorcht, als der der eigenen Gesetzmässigkeit.» Und ebenso bestimmt bei Sigwart:[3] «die Möglichkeit, unsere Erkenntnis mit den Dingen zu vergleichen, wie sie, abgesehen von unserer Erkenntnis, existieren, ist uns für alle Ewigkeit verschlossen; wir müssen uns . . . im besten Falle mit der widerspruchslosen Uebereinstimmung der Gedanken begnügen, die ein Seiendes voraussetzen . . . .» So weit geht der reine Psychologismus aller Schattierungen mit Kant zusammen. Was er unternimmt, ist nicht ein anderes Problem zu stellen, sondern es auf anderem Wege zu lösen.[4]

[1] J. F. Fries: „Neue Kritik der Vernunft", 1828, Bd. I, S. XXVII. f. Vgl. 58 f., 90.

[2] Th. Lipps: „Die Aufgabe der Erkenntnistheorie . . .", Phil. Monatsh., XVI., 1880, S. 530.

[3] Ch. Sigwart: „Logik", 3. Aufl., Bd. I, S. 7.

[4] Vgl. Fries: ibid., Bd. I, S. XXI, XII, 7; Heymans: „Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens", 1905, S. 3, 306 und 15.

Dass die Wissenschaft auf einem System von Voraussetzungen ruht und dass diese nicht mit dem Material des Denkens gegeben, sondern an dasselbe herangebracht werden muss — diese antihumesche Tendenz ist fast allem modernen Psychologismus gemein.[1] Wogegen der Psychologismus sich hauptsächlich richtet, ist die transzendentale Methode. Es wird als eine Unmöglichkeit und Selbsttäuschung das Unternehmen hingestellt, ohne Zuhilfenahme unseres tatsächlichen Denkens und Erkennens die Grundlagen der Wissenschaft ableiten und begründen zu wollen. Die transzendentale Methode, welche den Bereich des Erkennbaren *apriorisch* zu fixieren und die letzten unverrückbaren Grenzen unserer Erkenntnis, wie das Gerüst unseres möglichen Wissens für *alle Zeiten* festzulegen sucht, erscheint dem Psychologismus als ein willkürliches Verfahren, welches keine gesicherten Resultate zu liefern vermag. So ist nach *Jerusalem* das Vorhaben dieser Methode — ein drittes Reich zwischen der Sphäre des Erfahrungsmässigen und dem Gebiet der Metaphysik aufzurichten[2] — als eine harmlose aber «unfruchtbare Begriffsdialektik» beiseite zu schieben.[3] Der Psychologismus dagegen ist in seiner Tendenz zunächst antimetaphysisch und deshalb will er nicht von metaphysischen Konstruktionen ausgehen. Die Philosophie soll zur Wissenschaft erhoben werden,[4] einen gesicherten und methodischen Weg einschlagen.[5] Soll der Erkenntniskritik irgend ein wissenschaftlicher Wert zukommen, so muss sie eine kontrollierbare und verlässliche Grundlage aufweisen können, aus der sie ihre Sätze und Normen schöpft und rechtmässig schöpfen darf, wenn sie nicht als «blosse Konstruktionen in der Luft schweben wollen».[6] Eine solche Grundlage ist dem Psychologismus zufolge nicht schwer zu finden, sie liegt auf der Hand. Denn ist es richtig, dass wir von einem Sein nur das ergreifen können, was in der Erkenntnis erarbeitet wird, so verfügen wir andererseits über keine andere Er-

[1] Lipps: „Inhalt und Gegenstand", Separat-Abdr. a. d. Sitzungsber. d. philos.-philolog. u. hist. Klasse der Kgl. Pr. Akad. d. Wiss., 1905, Heft 4, S. 552 f. Heymans: ibid., S. 3, 10.

[2] W. Jerusalem: „Der kritische Idealismus und die reine Logik", 1905, S. 1.

[3] Jerusalem, ibid., S. 66.

[4] Fries, ibid., Bd. I, XXI, S. 60.

[5] Heymans, ibid., S. 3, 14 f., 31.

[6] *F.* Jodl: „Lehrbuch der Psychologie", 2. Aufl., 1903, Bd. I. S. 9; ähnlich Beneke: „System der Logik", 1842, I. Teil, S. 9. Ebenso Sigwart, ibid., Bd. I, S. 22.

kenntnis, als welche sich im Bewusstsein als *tatsächlicher* Vorgang abspielt.[1] Wollte man die Prinzipien unserer Erkenntnis ohne jede Bezugnahme auf unsere denkende Organisation bestimmen, so würden sie damit zu metaphysischen, nirgends wurzelnden Wesenheiten gestempelt werden, deren Bestimmung problematisch bleiben müsste. Soll dem Erkennen eine feste Organisation zu Grunde liegen, so haben wir diese dort zu suchen, wo sie allein wirken kann — in dem sich im Denken und Erkennen betätigenden individuellen menschlichen Bewusstsein. Das Erkenntnisproblem kann nur an der Hand psychologischer Methoden richtiggestellt werden und darf nicht aus dem Zusammenhang mit andern psychologischen Problemen, zu denen es naturgemäss gehört, gewaltsam herausgerissen werden.[2] Das individuelle Bewusstsein — diese psychische unbezweifelbare Realität — ist die letzte Gegebenheit, von der auch der Erkenntniskritiker allein ausgehen darf, wenn er zu wissenschaftlichen Ergebnissen gelangen soll.

Der Erkenntnistheoretiker, welcher voraussetzungslos zu verfahren hat, muss von seinen eigenen Bewusstseinsvorgängen ausgehen, «hat zu beschreiben, was er in den verschiedenen Weisen (der Gewissheit) in sich erlebt», denn einem jeden werden seine Bewusstseinsinhalte von einer Gewissheit begleitet, die «von vollkommen selbstverständlicher Natur» ist, sodass es «sinnlos» wäre, noch «eine Begründung dafür zu verlangen».[3] Nach Lipps gehen Wissenschaft, Psychologie und Metaphysik letzten Endes «vom unmittelbar Gegebenen, d. h. vom eigenen einzelnen Bewusstseinsleben» aus, da nur «das endliche oder *individuelle*[4] Bewusstsein ... unmittelbar gegeben ist».[5] Sigwart zufolge ist die Logik, welche

[1] Lipps: „Die Aufgabe der Erkenntnistheorien", S. 532, 536. „Inhalt und Gegenstand", S. 517. Cornelius, ibid., S. 170. Vgl. *Heymans*, wie er seinen Ausgangspunkt von der Wissenschaft aus rechtfertigt, ibid. S. 1, 3, 35.

[2] Fries, ibid. S. 63 f.; M. Scheler, „Die transzendentale und die psychologische Methode", 1900. Der „Ablösung des wissenschaftlichen Denkprozesses von den übrigen realen Kulturpotenzen nicht intellektueller Art", welche die transzendentale Methode durchführt, „tritt die psychologische Methode ... mit Recht entgegen. Ihr ist das Denken und Erkennen eine ‚psychische Tatsache' unter andern ..." (S. 152.) Vgl. Lipps: „Aufgabe der Erkenntnistheorie", S. 536.

[3] J. Volkelt: „Die Quellen der menschlichen Gewissheit", 1906, S. 4 ff.

[4] Von uns unterstrichen.

[5] Lipps: „Leitfaden der Psychologie", 1903, S. 344. Vgl. Lipps: „Die Aufgabe der Erkenntnistheorie", S. 536; auch: „Inhalt und Gegenstand", S. 669.

nach ihm auch die Erkenntnistheorie umfasst,[1] ein Gebiet, welches «von inneren Tatsachen» ausgeht,[2] in denen «Notwendigkeit» im inneren «Gefühl der Evidenz» erfahren wird. Die ganze Logik beruht auf der subjektiven «*Fähigkeit, objektiv notwendiges Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden*», was sich «in dem *unmittelbaren Bewusstsein der Evidenz*» manifestiert. Ueber die Erfahrung des Bewusstseins kann nicht hinausgegangen werden.[3]

Damit soll von vornherein nichts über den philosophischen Standpunkt des Psychologismus entschieden werden. Das soll nicht heissen, dass der Psychologismus bei einem subjektiven Idealismus oder bei irgend einer Art von solipsistischen Skeptizismus stehen bleiben will. Mit der methodischen Beziehung der wissenschaftlichen Grundlagen auf die Seinsform unseres individuellen Bewusstseins soll noch nichts über den Wert der Erkenntnis ausgesagt werden, z. B., ob sie nur für unser Bewusstsein Geltung beanspruchen darf, oder ob ihr eine höhere überzeitliche Dignität zuzuschreiben sei. Auch soll damit nicht von vornherein gesagt werden, ob alle Erfahrung auf individuelle psychische Phänomene zurückzuführen sei, wie es die englische Associationspsychologie nachzuweisen unternahm, oder ob wir noch über eine zweite Quelle des Wissens verfügen; auch nicht, ob die für die Wissenschaft entscheidenden Prinzipien im Bewusstsein vorbereitet und fertig liegen, oder aus anderen Elementen und nach einer anderen Gesetzlichkeit als die des Erkennens erst entstehen müssen, ob sie als Maximen unser Denken leiten oder in uns als Naturgesetze wirken. Es soll damit nur eines behauptet werden, dass, welche Erkenntnis wir auch haben und wie sie auch beschaffen sein möge, diese nur durch das Medium des individuellen Bewusstseins uns zugänglich werden kann, in welchem Punkte alle Psychologisten einig sind. Deshalb geht Fries in seinem Versuch, der Lehre Kants das eigentliche Fundament zu geben, von der «Beobachtung unseres Erkennens» aus.[4] Soll die Philosophie auf gesichertem Grunde einer Erfahrungslehre sich bewegen, so hat sie von der innern Erfahrung auszugehen, denn «wir kennen keinen anderen Geist, als das denkende Wesen, und kein anderes denkende Wesen als den Menschen».[5] Nach

[1] Sigwart, ibid. Bd. I, S. 22 f.
[2] Ibid. S. 16.
[3] Ibid. S. 15.
[4] Fries, Bd. I. S. 26.
[5] Ibid. S. 36

Lipps hat die Logik «die Natur *unseres*[1] Geistes» aufzudecken,[2] die Weise darzulegen, «wie in *unserem Geiste*[1] die Gegenstandswelt wird».[3] Auch Cornelius zufolge müssen alle philosophischen Probleme auf die «Natur des menschlichen Denkens» zurückgeführt werden.[4] Und bei B. Erdmann lesen wir, dass wir «nur von *unserem* Denken» wissen: ein anderes Denken können wir nicht konstruieren, ohne an die Bedingungen unseres Vorstellens und Denkens dabei gebunden zu sein.[5] Die Erkenntnistheorie als Wissenschaft soll vom «Wirklichen», nicht aber von «einem subjekt- und existenzlosen Giltigen»[6] ausgehen, sagt Scheler, weswegen er der psychologischen Methode eine gewisse Berechtigung zuerkennt. Wollten wir ein Wissen überhaupt, nicht das wirklich gegebene, begründen, dann würden wir über keine methodischen Mittel verfügen, um der Aufgabe nachgehen zu können. Suchen wir aber die Gründe fur *unser* Wissen, dann gibt es einen sicheren Weg, um zu diesem zu gelangen — es ist der Weg der Psychologie, wo nach der Ueberzeugung von Heymans eine methodische Entscheidung der erkenntnistheoretischen Frage allein möglich ist.[7] Soll logische Erkenntnis zum Objekt der Untersuchung gemacht werden können, so haben wir auf den «psychologisch-naturgesetzlichen Verlauf des Denkens» zu rekurrieren, wo unser Wissen entsteht.[8] Damit ist die empirische Grundlage bezeichnet, von der die Erkenntnistheorie auszugehen hat. In dem Verzicht Kants auf die Psychologie als das natürliche Fundament der Erkenntniskritik erblickt der Psychologismus den Grund für die Unfruchtbarkeit und Schwäche, die seiner Lehre anhaften soll.[9] Wo dagegen Kant seine umwälzenden Entdeckungen macht, so habe er das der anthropologischen Methode zu verdanken, welche er, ohne sich darüber klar zu werden, meisterhaft anzuwenden versteht.[10]

Wir haben uns nun zu vergegenwärtigen, welche weiteren

---

[1] Von uns unterstrichen.
[2] „Aufgabe der Erkenntnistheorie", S. 530.
[3] „Inhalt und Gegenstand", S. 556.
[4] Cornelius, ibid. S. 16.
[5] B. Erdmann: „Logik", 2. Aufl., 1907, Bd. I, § 415, S. 527.
[6] Scheler, ibid. S. 161.
[7] Heymans, ibid. S. 14 f.
[8] Sigwart, ibid. Bd. I, S. 24.
[9] Fries, ibid. XIII; Jerusalem, ibid. S. 18.
[10] Fries, ibid. Bd. I, S. 41 f; Jerusalem, ibid. S. 10, 12, 15 f.

Gesichtspunkte mit dieser psychologischen Fundierung der Erkenntnistheorie festgelegt werden. Was der Psychologismus mit dieser empiristischen Zurückführung der Erkenntnis auf innere Erfahrung zunächst behauptet, ist der Satz von der *durchgängigen subjektiven psychologischen Bedingtheit aller unserer Erkenntnis*. Dieser Begriff der subjektiven Bedingtheit bedeutet nicht eine Bestimmung am Inhalte unserer Erkenntnis, welche für denselben aus einem Vergleich mit einer von dieser verschiedenen und unabhängigen Wirklichkeit resultieren könnte. Dieses alte Problem von der Uebereinstimmung einer Erkenntnis mit einem objektiven metaphysischen Sein wird auch vom Psychologismus, wie wir oben gesehen haben, als ein unlösbares verworfen.[1] Wir können nicht aus der Sphäre der Erkenntnis zu einem an sich existierenden Sein heraustreten, um eine Beziehung zwischen beiden zu statuieren. Die Subjektivität muss also einen andern Sinn haben, und tatsächlich, was sie besagt, ist, dass die Erkenntnis an das Auftreten in unserem individuellen Bewusstsein, an die Formen der in derselben sich kundgebenden Organisation gebunden sei, was das unmittelbare Erfassen des Objektiven unmöglich macht und das letztere in ein Problem für das Bewusstsein verwandelt. Soll das Sein bestimmt werden können, so müssen die Erscheinungen, welche zur objektiven Erkenntnis führen, von den anderen Komplexionen des Bewusstseins unterschieden, die Bedingungen für die Entstehung derselben entdeckt und die Elemente bestimmt werden können, welche für dieselben konstitutiv und unentbehrlich sind, — Analyse und genetische Ableitung der Erkenntnis müssen die ersten Mittel einer psychologistischen Erkenntniskritik werden.[2]

Die psychologische Fassung des Erkenntnisproblems bedeutet an und für sich keinen neuen Gesichtspunkt, welcher für unsere Zeit, wo die Psychologie das Hauptaugenmerk in Anspruch nimmt, charakteristisch wäre. Solange der dogmatische Realismus die eigentliche Grundvoraussetzung alles Philosophierens bildete, konnte dem Erkenntnisproblem ohne Schwierigkeiten ein psychologisch-

---

[1] Hierzu noch Heymans, ibid. S. 408—412, 416—420. Cornelius, ibid. S. 262 ff, 270 f.

[2] Scharf ausgesprochen bei Lipps, „Inhalt und Gegenstand", S. 556 f.: Aufgabe der Logik bildet „die . . . Aufzeigung der Struktur des Denkens . . . die umfassende Phänomenologie des Geistes . . . die volle Darlegung der Weise, wie in unserem Geiste die Gegenstandswelt wird" u. s. w.

genetischer Sinn angehängt werden. Die Welt war ja von vornherein vorhanden und das Gebiet des Wahren und Giltigen stand ausser Zweifel, ebenso wie die Begrenztheit der menschlichen unvollkommenen Seele. Angesichts eines solchen Sachverhalts konnte nun die Frage, wie der Mensch dazu gelangen könne, diese Welt zu ergreifen und jener Quelle der Wahrheit teilhaftig zu werden, einen ganz natürlichen Sinn erhalten. Und die Bestimmung der Subjektivität war das methodische Mittel, um das Begrenzte abzustreifen und zur ungefälschten Wahrheit zu gelangen. Die Erkenntnislehre konnte einen Teil der Psychologie darstellen, ohne das Gebiet dieser letzteren zu überspannen. Anders liegt die Frage jetzt. Mit der Forderung der psychologischen Fundierung der Erkenntniskritik wird zugleich eine weittragende Aenderung des Begriffs des individuellen empirischen Bewusstseins vollzogen. Denn nicht um die Erkenntnis eines individuellen begrenzten Wesens handelt es sich nun, sondern mit der ersteren soll auch alle Objektivität festgelegt und gesichert werden können. Das Bewusstsein wird nicht mehr als eine beschränkte Sphäre gedacht, die neben einem in sich ruhendem Sein sich zu bewegen und es zu ergreifen hätte. Das Sein ist nicht mehr ausserhalb der Erkenntnis zu suchen, welches unabhängig von ihm gegeben sein könnte, sondern die Erkenntnis ist zu jenem magischen Kreis geworden, welcher das Sein umschliesst, zu ihm hinführt, als Trägerin auch aller Bestimmungen der Objektivität grenzenlos und unüberschreitbar geworden ist. Soll nun diese Erkenntnis in unserem Bewusstsein beschlossen sein, so wird damit diesem letzteren das Merkmal der *Universalität* zugeschrieben. Die Psychologie als Grundlage für die Erkenntniskritik wird zu einer Grundwissenschaft erhoben, zu der nun alle anderen Wissenschaften in eine notwendige Beziehung treten müssen, um sich als Teile oder Produkte der psychologischen Wirklichkeit zu legitimieren. Das Gebiet der Psychologie als universelle Sphäre — allem Wissen und aller Realität zu Grunde liegend — bildet nun die *einzige Gegebenheit*, über die im letzten Grunde nicht hinausgegangen werden kann.[1] Solange der Psychologismus zu betonen sucht, dass die so anscheinend uns fremd gegenüberstehende Aussenwelt nichts anderes sei, als ein Inhalt unseres Bewusstseins,[2] als ein Produkt der in uns wirkenden gesetzmässigen Zusammen-

[1] Siehe Lipps: „Inhalt und Gegenstand", S. 558 f.

[2] Heymans, ibid. S. 408.

hänge,[1] dass wir das Ding nicht ausserhalb des Bewusstseins zu setzen haben, dass der Raum nur einen Zusammenhang unserer Erlebnisse darstelle;[2] so bald die Welt für den Psychologismus aus einer metaphysischen transzendenten, sich in die immanente unserer Sinne und unserer Vernunft verwandelt,[3] oder wenn derselben eine Transzendenz zugeschrieben wird, die aber nur für unser geistiges Auge vorhanden sein soll, welches in einem Akt des Hindurchblickens durch das unmittelbar Gegebene, es nur in formaler Unbestimmtheit zu fassen vermag[4] — bleibt die Psychologie das eminente Gebiet von einer solchen weittragenden Bedeutung,[5] welche die sonstigen Kompetenzen der Psychologie weit hinter sich zurücklässt. Solange der Psychologismus auf dem Boden der Kantischen Fragestellung bleibt, aber den Ausgangspunkt in der Psychologie sucht, erfährt diese letztere bei ihm eine neue Formulierung und eine ungeahnte Gebietserweiterung. Dies gilt auch für den Fall, wenn man die Psychologie deshalb zur Grundlage der sogenannten Normwissenschaften macht, weil sie die natürliche Grundlage der Geisteswissenschaft darzustellen hat.[6] Es könnte auf den ersten Augenblick scheinen, dass der Psychologie ihre natürlichen Grenzen nicht genommen werden, sofern sie nur in Beziehung zur Geisteswissenschaft gesetzt wird, welche doch durch den Gegensatz zur Naturwissenschaft bestimmt wird und diese letztere deshalb nicht einzubegreifen hat. In der Tat ist aber auch diese Bestimmung der verhüllte Ausdruck desselben psychologistischen Gedankens. Denn ist auch die Naturwissenschaft ein Gebiet für sich und hat die Psychologie nicht als Universalwissenschaft zu figurieren, so bleibt sie doch die *Grundwissenschaft*, sofern alle Elemente der Naturwissenschaft sich auf psychologische Tatsächlichkeiten zurückführen lassen müssen.[7] Die Psychologie bleibt die eminente Sphäre,

---

[1] Cornelius, ibid. S. 264.

[2] Ibid. S. 259.

[3] Fries, I, 57 ff.

[4] Lipps: Inh. u. Geg., S. 560 f.; Leitf. d. Ps., S. 337.

[5] W. Stern: „Angewandte Psychologie". Beitr. z. Psychologie der Aussage, Bd. I, 1903, S. 9.

[6] Wundt, „Logik", 1908, Bd. III, S. 18; „System der Philosophie", Bd. I, S. 200; „Grundriss der Psychologie", S. 1.

[7] Wundt: „Grundriss der Psychologie", 6. Aufl., 1904, S. 2. „Die Vorstellungen, deren Eigenschaften die Psychologie zu erforschen sucht, sind dieselben wie diejenigen, von denen die Naturwissenschaft ausgeht." Es gibt

wenn das Material, von dem die Naturwissenschaft ausgeht, Vorstellungen sind[1] und die Gründe für die Heraushebung dieses Materials aus dem gesamten Inhalt unserer unmittelbaren Erfahrung, wie die Begriffe, mittelst welcher es bearbeitet wird, Produkte unseres bewussten Denkens bleiben sollen. Die Objekte, zu denen die Naturwissenschaft im Unterschiede von denen der Psychologie gelangt, können noch so verschieden sein, der Ausgangspunkt für jede Wissenschaft bleibt der subjektive Inhalt unseres Bewusstseins. Wir sehen, der Psychologismus sucht nicht alle für die Wissenschaft wichtigen Unterscheidungen zu nivellieren, er will nicht die verschiedenen Gebiete ineinander laufen lassen, sondern nur dieselben aus qualitativen Unterschieden in den Bewusstseinsinhalten und aus den Funktionen, die mit der Organisation des menschlichen Bewusstseins gegeben sind, ableiten und verständlich machen. Für die Psychologisten führt kein Gesichtspunkt über die Psychologie hinaus. Ist einmal das naturalistische Vorurteil[2] gehoben, ist die Subjektivität aller objektiven Bestimmungen erkannt, so gibt es keine Möglichkeit, eine zweite Sphäre zu statuieren, welche von der psychologischen unabhängig wäre. Das muss auch für die Vertreter des normativen Standpunktes gelten, welche im Prinzip des Sollens einen archimedischen Punkt zu finden glauben. Denn auch die Beurteilung spielt sich im Bewusstsein ab.[3] Und einer Norm, welche ohne Beziehung auf ein individuelles Bewusstsein bestände, nicht für dasselbe zu gelten hätte, nicht in ihm als Forderung auftreten würde, von ihm als bindend erlebt wäre, könnte kein verständiger Sinn beigelegt werden.[4]

An dem Satz von der durchgängigen subjektiven Bedingtheit aller unserer Erkenntnis scheitern für den Psychologisten die

„keine einzige Naturerscheinung, die nicht unter einem veränderten Gesichtspunkte Gegenstand psychologischer Untersuchung sein könnte." Der Standpunkt der Psychologie ist derjenige der „unmittelbaren Erfahrung" (S. 3).

[1] Heymans, ibid. S. 208: „Ursprünglich gegeben ist uns bloss eine Art von Wirklichkeit: die Wirklichkeit des Bewusstseinsinhaltes. Die ganze Welt der Wissenschaft könnte . . . ohne Schwierigkeit als eine vorgestellte Welt gedacht werden."

[2] Cornelius, ibid. S. 271.

[3] Heymans, ibid. S. 32, 70.

[4] Lipps, Inh. u. Geg., S. 531. Von diesen Normen könnten wir „gar nichts wissen oder davon reden, wenn wir sie nicht in uns erlebten. Kurz die Normen sind Bewusstseinstatsachen" „von eigener Art". Es sind Erlebnisse von etwas, was dem Ich geschieht.

sämtlichen Angriffe der Kantianer und der Verfechter der reinen Logik, mit diesem Satz verwandelt der Psychologist jedes Gegenargument des Transzendentalisten in eine Bestätigung für seine eigene Lehre. Denn wenn dem Psychologisten das Unterscheidende der kritischen Analyse entgegengehalten wird, wonach die Kritik nicht blindlings an die psychologische Tatsächlichkeit gebunden bleibt, sondern nach Prinzipien aus derselben eine Auswahl zu vollziehen habe,[1] wenn ihm der Unterschied zwischen einem realen psychischen Vorgang und der ideellen Wahrheit, die in ihm gemeint, erfasst, nicht aber mit ihm identifiziert werden kann,[2] nachzuweisen gesucht wird, so bleiben für den Psychologismus auch diese feinen Unterscheidungen und Beweise doch nur psychologische Vorgänge, die von irgendwelchem menschlichen Bewusstsein vollzogen werden müssen und demgemäss nicht aus der Sphäre des Psychologischen hinausführen können.

So glaubt der Psychologismus in seinem Ausgangspunkt eine unerschütterliche Grundlage zu erblicken, welche keiner weiteren Begründung bedarf. Die «kritische Behauptung, dass alle unsere Erkenntnis zunächst unmittelbar nur für uns etwas sei, in einem System von Vorstellungen bestehe, ist unwiderlegbar», sagt Sigwart.[3] Jede Annahme einer diesen Vorstellungen entsprechenden, von ihnen unabhängigen Wirklichkeit gehe lediglich «auf eine Notwendigkeit in unserem Denken zurück».[3]

Und wozu auch dasjenige begründen, was auch von gegnerischer Seite bereitwillig zugegeben wird. So wird vielfach zugestanden, dass die sämtlichen Inhalte, von denen die philosophische Analyse auszugehen hat, psychologischer Natur sei und dass die Erkenntniskritik ebenso wie die Logik psychologische Untersuchungen vorauszusetzen haben, wenn diese auch für den Standpunkt der Kritik nicht ausschlaggebend sind. So ist Windelband,[4] wie König,[5] wie Rickert[6] zufolge die Psychologie des Urteils Vorbedingung für die philosophische Urteilslehre — ganz so, wie es vom Psychologisten

---

[1] W. Windelband: „Kritische und genetische Methode", Präludien, 1904.

[2] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", Bd. I, 1900.

[3] „Logik", I, S. 7.

[4] Windelband: „Logik", Die Philosophie im Beg. d. 20. Jahrh., 1. Aufl., 1904, S. 169.

[5] E. König: „Die Entwicklung des Kausalproblems", Bd. I, 1888, S. 236

[6] Rickert: „Gegenstand der Erkenntnis", 1904, S. 89.

B. Erdmann[1] verlangt wird. Und noch mehr, von antipsychologistischer Seite wird die Notwendigkeit, bei philosophischen Betrachtungen sich gegen psychologische Umdeutungen zu verwahren, als eine schwer erfüllbare Aufgabe betrachtet. So gesteht Windelband, dass die Grenze zwischen der psychologischen und der rein philosophischen Behandlung des Urteils, wie es die Logik verlangt, im Einzelnen nicht leicht zu ziehen sei, dass es eine Aufgabe ist, welche auf ihre völlige reinliche Durchführung noch lange zu warten habe.[2] Dass dagegen alle für die Erkenntniskritik fundamentalen Unterscheidungen auch eine psychologische Behandlung zulassen, leugnen die Antipsychologisten nicht, und die Umwandlung aller Objektivität, aller fundamentalen Prinzipien in subjektive Bestimmungen, welche der Psychologismus durchführt, wird von gegnerischer Seite nicht als ein auf einem Fehler beruhender Kunstgriff aufzudecken gesucht, im Gegenteil, es wird ihm grundsätzlich als rechtmässig zugestanden, von jeder Stufe «einen regressus» herzustellen, «der immer wieder zur Psychologie führt»,[3] wo «wir den Tatbeständen des Wollens, Denkens und Erkennens» wieder «begegnen».[4]

Wo liegt also die Grenze zwischen Psychologismus und der auf Kant sich gründenden Erkenntniskritik? Soll wirklich Kants grosse Tat nur dazu gedient haben, das ins Bewusstsein zu bringen, was so einleuchtend ist, wie das «mit dem Ei des Kolumbus»? Ist wirklich die Einsicht, dass «alle Erkenntnis der Welt diese Welt nicht realiter, sondern nur in der Vorstellung enthalten und deshalb nur durch die Organisation der Vorstellungstätigkeit selbst bedingt sein kann», nur eine «Binsenwahrheit», wie Windelband behauptet?[5] Worin liegt dann das Paradoxale des Psychologismus, wenn er von dieser selbstverständlichen Wahrheit seinen Ausgangspunkt nimmt? Warum denn dieser ganze Streit, wenn es doch dabei bleiben soll, dass wir «das Normalbewusstsein nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung zum empirischen Bewusstsein kennen»[6] und die

[1] B. Erdmann: „Logik", Bd. I, 1907. Nr. 20, S. 30 f.

[2] Windelband, ibid., S. 170; vgl. „Krit. u. genet. Meth.", S. 317—321 Aehnlich konstatiert Rickert, ibid. S. 94, dass „nur sehr selten in erkenntnistheoretischen Erörterungen die quæstio facti wirklich ganz scharf von der quæstio juris abgesondert" erscheint.

[3] W. Stern, ibid. S. 14.

[4] Ibid. S. 13.

[5] Windelband: „Die Gesch. d. neueren Phil.". 1904, Bd. II, S. 86.

[6] Windelband: „Krit. u. genet. Meth.", S. 320.

Philosophie «des *Leitfadens* der empirischen Psychologie» nicht entraten kann, «um sich in geordneter Weise auf die einzelnen Axiome und Normen zu besinnen»?[1] Wie haben wir das Cohensche Wort zu verstehen, dass es «ein unvermeidliches Zusammenwirken der logischen Rücksicht und der psychologischen Kleinkunst» geben muss, welches aber nicht mit einem Zusammenfallen zu enden hat, so dass Plato «die Psychologie der Vorstellung erarbeiten» musste, «um zum reinen Denken durchdringen zu können»?[2] Soll wirklich im üblichen Streit zwischen Psychologismus und Antipsychologismus doch «der wichtigere Teil der Wahrheit auf psychologistischer Seite» liegen, wie Husserl[3] — der erfolgreichste Bekämpfer desselben — für einen Augenblick angenommen hat? Oder wenn der Psychologismus doch im Unrecht ist, worin liegt denn der überredende Schein seiner Fragestellung, welcher ihn so populär gemacht hat, so annehmbar und bestechend für das moderne wissenschaftliche Denken, ihn in einen fortwährenden Stachel für den Kantianismus verwandelnd?

---

[1] Ibid.

[2] H. Cohen: „Logik der reinen Erkenntnis", 1902, S. 20.

[3] Husserl: „Logische Untersuchungen", Bd. I, S. 59.

II. Kapitel.

Der Psychologismus in der Geschichte.

Der Psychologismus ist keine eigentümliche Erscheinung unserer Zeit, wo die Psychologie im Vordergrunde des Interesses steht. Er ist so alt, wie die Neigung, das Sein in subjektive Bestimmungen aufzulösen und basiert auf prinzipiell ähnlichen, wenn auch komplizierteren Voraussetzungen, wie diese. Was für diese Gesichtspunkte charakteristisch bleibt, ist die unerschütterliche Ueberzeugung, den einzig möglichen Standpunkt gefunden zu haben, welcher alle andere Spekulation endgültig ablösen wird. Denn wovon sie auszugehen suchen, ist das menschliche Bewusstsein, das, was dem Menschen im unmittelbaren Erleben gegeben ist. Aber merkwürdig, trotz der Selbstverständlichkeit, welcher ihrem Ausgangspunkt anhängen soll, treten diese uns nicht am Anfang der Philosophie entgegen, nicht in derselben den ersten natürlichen Standpunkt bildend. Und nachdem sie alle Errungenschaften des bisherigen Denkens einer zersetzenden und scheinbar unüberwindlichen Kritik unterworfen haben, verschwinden sie für eine zeitlang von der Oberfläche, ohne einen originellen, bleibenden, fruchtbringenden, echt philosophischen Gehalt zu hinterlassen. Geschichtlich stellen sich die subjektivistischen Gesichtspunkte gerade jedesmal da ein, wo eine grosse philosophische Epoche im inneren Ringen an sich irre zu werden beginnt, sich auf das eigene Denken zu besinnen anfängt und der Relativität alles errungenen menschlichen Wissens inne wird. Während aber der echte philosophische Geist sich bald von den gefährlichen Klippen des aufsteigenden Skeptizismus zu retten versteht, bleibt der Psychologismus, oder richtiger der Subjektivismus aller Zeiten an diese Wahrnehmung der Grenzen und der Veränderlichkeit des

menschlichen Wissens gebannt. Und diese an Inhalt immer reicher werdende Erkenntnis, welche sich jedesmal als indirekter Ertrag aus dem produktiven philosophischen Denken ergibt, bildet für ihn das *einzige Objekt* und den *letzten Ausgangspunkt*, von dem aus er den Weg zur Welt und zur objektiven Erkenntnis sucht. Hierin liegt der letzte Grund für die anscheinliche Stärke, wie die innerliche Unfruchtbarkeit des Psychologismus, dass er in jeder Epoche *die Resultate des schöpferischen philosophischen Denkens in letzte gegebene Ausgangspunkte verwandelt.*

Wohl ist dem Subjektivismus der Sophisten nicht jede schöpferische Bedeutung abzusprechen, wenn auch der Beitrag, den sie für das philosophische Denken geliefert haben, nicht hoch anzuschlagen ist. Denn die *Subjektivität der menschlichen Sinne und des menschlichen Urteilens und Wollens* hatten sie nicht erst selber zu entdecken. Darin traten sie als Erben der vorangegangenen schöpferischen Epoche auf, die in bewundernswerter Einseitigkeit den Grund zu den folgenden grossen Systemen der Antike gelegt haben. Aber während die Vorsokratiker alles, was ihren Begriffen von Sein nicht entsprach, als Nichtseiendes und Zufälliges betrachteten, betonten die Sophisten die Unaufhebbarkeit und notwendige Realität dieses verworrenen Sinnbildes des Wirklichen,[1] suchten es zu fixieren, um dessen Eigenart gewahr zu werden. Indem sie ihr Augenmerk auf den entgegengesetzten Pol des Interesses richteten, leisteten sie eine wissenschaftliche Tat, welche die Psychologie anbahnte.

Ebenso liegt die eigentliche Bedeutung der englischen Assoziationspsychologen und vor allem Humes nicht auf erkenntnistheoretischem Gebiete. Die Stärke Humes liegt nicht in der positiven Förderung der Substanz- oder Kausalitätsproblems. Gross ist er nicht dort, wo er diese Begriffe ihrem logischen Sinne nach zu bestimmen sich bemüht, sondern wo er sie darauf zu reduzieren sucht, was sie zunächst *für uns* sind, aus welchen Elementen sie in unserem unmittelbaren Erleben bestehen,[2] wie sie in der isolierten Funktion unserer Sinne auftreten mögen. Aber auch hier erweisen

[1] Vgl. Cohen: „Kants Theorie der Erfahrung", 1885, S. 10.

[2] Vgl. P. Natorp: „Einleitung in die Psychologie", 1888, S. 57: „Die sensualistische Kritik (des Substanzbegriffs) forscht einseitig nach der subjektiven Gestalt, in der der Begriff psychologisch da ist, und verliert dabei seine objektive Geltung und Leistung in der Wissenschaft ganz aus den Augen".

sich nicht die Assoziationspsychologen als diejenigen, welche die Sphäre des Sinnlichen ihrem genaueren modernen Begriffe nach zu entdecken haben. Gesichtspunkte, die von Galilei ausgingen,[1] und welche darauf gerichtet waren, Mittel und Methoden auszuarbeiten, um das störende subjektive Zeugnis unserer Sinne zu eliminieren, waren es eigentlich, welche die Wege für die tiefere und genauere Bestimmung des Subjektiven geebnet haben. Indem die Assoziationspsychologie diese Winke bereitwillig ergreift und es in eigener abweichender Absicht auszubilden versucht, fördert sie in grosszügiger Weise das Problem der Psychologie. So sehen wir, dass die Sophisten der Antike, wie die englischen Assoziationspsychologen des achtzehnten Jahrhunderts, Hauptetappen in der Begründung der modernen wissenschaftlichen Psychologie bilden, — aber darin erschöpft sich die Bedeutung des Psychologismus. Sobald er sich aber für eine Weltanschauung ausgibt, für den einzig möglichen Standpunkt, welcher fest genug wäre, um allen philosophischen Problemen gewachsen zu sein, verwandelt er sich in eine Paradoxie, welche nur dadurch sich scheinbar durchführen lässt, dass der gesamte Ertrag des wissenschaftlichen Denkens dabei stillschweigend vorausgesetzt wird.

Der Psychologismus steht nicht in der Linie des fortschreitenden philosophischen Denkens. Weder ist er in den kontinuierlichen Zusammenhang desselben einzureihen, noch bildet die Entwicklung des Psychologismus eine kontinuierliche Reihe für sich. Stets auf den Fortschritten des Denkens fussend, greift er aus dessen Ergebnissen nur das heraus, *was in subjektive Erscheinungen sich auflösen lässt*, diesen Gehalt aber für den *gesamten Inhalt* des Denkens ausgebend. Deshalb bildet der Psychologismus die «konstante Nebenerscheinung der metaphysischen Systeme»,[2] ohne «prinzipielle Neuerungen» zu gewähren, ihren «Kampf gegen die grossen Systeme» «mit den Gedanken» führend, «die diesen selbst entnommen sind».[3] Aus dieser Abhängigkeit des Psychologismus von einer fremden, ihn selbst nicht berührenden Entwicklungsreihe resultieren die sprunghaften Wandlungen, die der Psychologismus in der Geschichte des Denkens durchmacht. Es wäre unmöglich, den

---

[1] Vgl. E. Cassirer: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", Bd. I, S. 289—324 (über Galilei).

[2] Windelband: „Gesch. d. neueren Philosophie", Bd. II, S. 397.

[3] Ibid. S. 398.

gegenwärtigen Psychologismus als eine direkte Fortsetzung der empiristischen Tendenzen der englischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zu betrachten. Die entscheidenden neuen Gesichtspunkte, mit denen der moderne Psychologismus auftritt, wenden sich gerade gegen die Humeschen Voraussetzungen. Es wird nicht mehr versucht, Raum und Zeit auf Eindrücke und deren Anordnung zurückzuführen, oder über die Gültigkeit der Kategorien an der Hand eines empiristischen Kriteriums skeptisch zu entscheiden, sondern es wird für dieselben eine zweite ebenbürtige, selbständige Quelle gesucht.[1] Auch ist der Begriff des sinnlich gegebenen ein anderer als bei Hume: es ist nicht mehr die unkritische Perzeption Humes — das durch Räumlichkeit und Einheit charakterisierte Bild des Dinges, so wie es geordnet und fertig in der äusseren Wahrnehmung uns gegenübersteht. Denn nicht nur die angenommene Identität des Dinges, die Möglichkeit seiner Dauer und unabhängiger Existenz von uns, sondern auch der objektive Schein, welcher der Wahrnehmung im unmittelbaren Akt des Wahrnehmens anhängt, ist zum Problem geworden, und soll aus dem Zusammenwirken verschiedener Kräfte in der psychischen Organisation, oder aus einem besonderen hinzutretenden Akt des Denkens[2] verständlich gemacht werden. Wenn Heymans sich z. B. fragt, was nach der Ausschaltung aller der Momente, welche einem Gegenstande Objektivität verleihen, noch als Elemente der reinen Erfahrung bleiben soll, so sind es nicht die einheitlichen Wahrnehmungen Humes, sondern nur noch isolierte, zusammenhanglose Empfindungen, die er angeben kann.[3] Und was noch mehr den modernen Psychologismus von der Lehre Humes unterscheidet, ist, dass dieses punktuelle Gegebene an und für sich ohne die Bestimmung des Denkens nicht auf ein Sein zu beziehen sei. Dem Psychologismus zufolge behält auch die Empfindung zunächst ihren subjektiven Charakter, ohne das Sein selbst in irgend einer Weise darzustellen. Die Grundüberzeugung des modernen Psychologismus ist nicht der Gedanke Humes, dass, weil auf Empirie beschränkt, unsere Erkenntnis unvollständig, unsicher bleiben muss, sondern sie gipfelt in derjenigen Einsicht, dass wir in unsere Erkenntnis eingeschlossen sind, aus ihr in keiner Weise herauszutreten vermögen. Für Hume

[1] Z. B. Lipps: „Inhalt und Gegenstand", S. 511—521; ibid. S. 8 f, 5 f, 11.
[2] Vgl. Lipps, ibid. S. 559 ff.
[3] Heymans, ibid. S. 10.

bleibt das Bewusstsein, trotz der durchgängigen Subjektivität seiner Inhalte, doch das begrenzte Gebiet, in welches die Eindrücke als indirekte Acusserungen einer zweiten selbständigen Realität hineintreten. Jenes Sein bleibt für Hume hinter dem Bewusstsein, unzugänglich für dasselbe, in keiner Beziehung zu den subjektiven Bewusstseinsformen stehend, vermittelst welcher das unvollständig Gegebene vom Subjekt gedeutet und verarbeitet wird. Der moderne Psychologismus dagegen ist im grossen und ganzen nicht skeptisch und stellt sich positive Aufgaben, deren Lösung für ihn ausser Zweifel steht. Nur sucht er statt das äussere Sein, welches das naive Denken zu greifen glaubt, unsere beharrliche erkennende Organisation zu erfassen. Aber indem er die Beharrlichkeit der objektiven Wirklichkeit auf eine beharrliche Tätigkeit unserer Organisation zurückzuführen sich bemüht, verwandelt sich ihm die erstere noch nicht im täuschenden Schein, wie für Hume, für welchen die Kluft zwischen gegebener Wahrnehmung und dem analysierenden und verbindenden Denken nicht zu überbrücken war.

Die moderne Form des Psychologismus ist eben ohne die Beziehung auf Kant nicht zu verstehen. Die charakteristische Gegenüberstellung der bleibenden subjektiven Erkenntnisformen einem unbestimmten ungeformten und rein subjektiven Material ist eben die Leistung Kants, welche der Psychologismus ohne weiteres herübernimmt. Aber was für den Psychologismus bezeichnend ist, — der Gedanke von der Subjektivität unserer möglichen Erkenntnis, — tritt bei ihm als eine Selbstverständlichkeit auf, und den Gegensatz von Form und Inhalt in derselben sucht er als eine *Tatsache* zu qualifizieren, welche uns mit unserem Bewusstsein, in ihm *gegeben* sein soll. Wie immer, betrachtet auch hier der Psychologismus die Unterscheidungen, von denen er ausgeht, als Gegebenheiten in der unmittelbaren Sphäre unserer Erlebnisse, völlig blind für diejenigen Gründe, vermöge welcher diese Entdeckung von der ausnahmslosen Subjektivität aller möglichen Seinsbestimmungen gemacht werden konnte. Für ihn bildet diese Subjektivität die letzte und selbstverständliche Basis, welche augenscheinlich sich über alles erstrecken soll, was zum Inhalt unseres bewussten Lebens werden kann.

Dass der Psychologismus aller Zeiten die Quellen ignoriert aus denen er seine Probleme gewinnt, ist an dem jeweilig von ihm verwendeten Begriff der Subjektivität nachzuweisen. Würde der

Psychologismus im Rechte sein, würden wir über eine innere Tatsächlichkeit verfügen, welche uns eine unmittelbar zugängliche Erfahrung gewähren könnte, dann müsste der Begriff der Subjektivität in allen Epochen annähernd der gleiche bleiben. Höchstens könnte dessen Bestimmung mit den Fortschritten des Denkens nur an Genauigkeit und Schärfe gewinnen, nicht aber in jeder Epoche als ein grundsätzlich verschiedener auftreten. In Wahrheit wechselt der Begriff der Subjektivität, den der Psychologismus in den verschiedenen Perioden verwendet, in solch entscheidender Weise, dass der Gehalt, der ihm dabei unterlegt wird, als ein von Grund aus veränderter sich erweist.

Für den Sophisten bedeutet die Subjektivität den Gehalt des individuellen Meinens, Wahrnehmens und Wollens, wie er sich bei keinem andern mehr wiederholen kann. Nicht nur die Welt, sondern auch jedes andere denkende Individuum bleibt ausserhalb der Sphäre der jeweiligen Subjektivität, welche eine in sich geschlossene Einheit bleibt, keine Möglichkeit des Einvernehmens und Verständnisses zulassend. Und die Folge ist ein bodenloser Skeptizismus, welcher nicht einmal mit der alltäglichen Praxis des gewöhnlichen Lebens sich abzufinden weiss. Die Menschen sind in Atome verwandelt, in einzelne Monaden, nur sich selbst verstehend, in sich selbst jeder seine Welt tragend, gegen die anderen ähnlichen Einheiten vollständig isoliert. Die Erkenntnis hat keine Wahrheit zu verbürgen, keinen allgemeinen Boden zwischen den Individuen zu schaffen, sondern in Form von Motiven das Wollen und Handeln des Menschen zu leiten. Es hat nur die Rolle von Kräften zu spielen innerhalb der einzelnen Krafteinheiten — Menschen genannt. Die Erkenntnis hat sich nicht Anerkennung bei anderen zu verschaffen, sondern sich tatkräftig durchzusetzen, um alles Widersprechende als störende Gegenkräfte aus dem Wege zu räumen.

Etwas ganz anderes denkt sich Hume unter seinem «Geist», in dem das Kommen und Gehen der Perzeptionen sich abspielt. Es ist nicht mehr die enge, rein individuelle Sphäre, aus welcher keine Brücke in eine andere ihr ähnliche hinüberführt. Sondern umgekehrt, um einen allgemeinen Begriff der Subjektivität handelt es sich hier, wie er für *jedes* geistige Individuum gelten muss. Die Assoziationsgesetze werden nicht an einem vereinzelten Individuum konstatiert, sondern sollen ihre unbedingte tatsächliche Geltung in *jedem* Bewusstsein bewahren. Die Vorstellungen, von welchen Hume ausgeht

und deren Natur er unter dem Einfluss von Berkeley zu bestimmen sucht, sind ihm Realitäten, welche zu jedem menschlichen Bewusstsein gehören. Die tatsächliche Ueberzeugungskraft des menschlichen Denkens für jedes einzelne Glied der menschlichen Gesellschaft steht für ihn ausser Zweifel, und nicht hier liegt der Haken, welcher ihn zu seiner subtilen und unerbittlichen Kritik verleitet. Nur der Anspruch des Denkens, auch *für die Dinge absolut zu gelten*, diese letzteren vermittelst allgemeiner Begriffe ihrem inneren Wesen nach zu fassen, reizt Hume zu seiner vernichtenden Kritik aller der absoluten Bestimmungen, welche sich auf das Sein und Werden der Dinge beziehen. Und er weist sie als subjektives Blendwerk nach, lässt sie in Vorstellungselemente von individuellem Gehalt und in Erscheinungen von begrenzter Dauer zerfliessen. Nicht mehr eine rein individuelle Sphäre also bildet das Humesche Bewusstsein, es hat nicht mehr an das Individuum gebunden zu bleiben, sondern greift notwendig über den Einzelnen hinaus, in der Natur seiner Funktionen das allgemeinmenschliche Denken enthaltend. Aber mit einer bedeutungsvollen Einschränkung — sofern sich diess Denken auf *Vorstellungselemente*, auf individuelle, dem Grade der Qualität und der Quantität nach[1] genau bestimmte Erscheinungen unseres realen Vorstellungsverlaufs reduzieren lässt. Was ausserhalb dieses Humeschen Bewusstseins bleibt, ist das Allgemeine, Identische, Unauflösbare, Eine, im Wechsel der Zeit Beharrende. Weil er dies nicht unter seinen Begriff des Subjektiven bringen kann, weil er es nicht aus den Vorstellungselementen als *einziger* Gegebenheit abzuleiten imstande ist, leugnet er dessen Existenzberechtigung und Anspruch auf irgend einen Wahrheitswert. Das Allgemeine selber, so wie es vom Denken aller Zeiten fixiert zu werden pflegte, wird von Hume nicht unter dem Gesichtspunkte der subjektiven Bedingtheit zu betrachten versucht; dieses Allgemeine mutet ihn ganz *wesensfremd* an, für ihn ohne jedwede Beziehung zur menschlichen Subjektivität verbleibend, in ihm nicht den Gedanken aufkommen lassend, dasselbe als eine ebenbürtige zweite subjektive Kategorie neben der Vorstellung auszuzeichnen und es in das Gebiet des Subjektiven zu ziehen. Was er statt dessen unter dem Namen des logischen Begriffs, der Substanz und der notwendigen Verknüpfung setzt, hat den Charakter des Logischen vollständig verloren.

[1] D. Hume: „Traktat über den menschlichen Verstand", deutsch, herausgegeben von Th. Lipps, Bd. I, 1895, S. 30 f.

Die individuelle repräsentative Vorstellung, die an einen Namen und eine Vorstellungstendenz gebunden ist, welche weitere ähnliche Vorstellungen hervorzurufen imstande ist,[1] ist ebenso durch eine Kluft von dem echten logischen Sinn des Begriffs getrennt, wie das beständige äussere Nebeneinandersein gewisser Erscheinungen verschieden ist vom ursächlichen Zusammenhang, und das unmerkliche Verfliessen ähnlicher Wahrnehmungen in ein scheinbar einheitliches, ununterbrochenes Bild den Begriff des Gegenstandes noch nicht zu liefern vermag. Als Subjektivist, für welchen das Bewusstsein die einzige, dem menschlichen Erkennen zugängliche Sphäre ist, kann er die logischen Begriffe, sofern sie ihrem Gehalte nach alle subjektiven Bestimmungen überragen, nicht hinter das Bewusstsein setzen, — das verbietet die antimetaphysische Tendenz seiner Lehre. Und die grundlegenden Bestimmungen, welche Hume dem Begriff der Bewusstseinserscheinung unterlegt, dass sie nämlich nur in vorstellungsmässigen Elementen aufzutreten haben, lässt den Inbegriff des logischen Denkens nicht in dieses Bewusstsein eingliedern. Als Blendwerk gebrandmarkt und als leere scholastische Formeln entwertet, kann dieses ganze Gebiet des Logischen nur abgeschnitten, in ihrer Möglichkeit geleugnet werden; aber damit muss auch die wahre Erkenntnis des Wirklichen als eine unerfüllbare Forderung hingestellt werden. Was aber hauptsächlich für den Humeschen Begriff der Subjektivität entscheidend ist — nicht das Sein selbst wird in Frage gestellt, sondern nur unsere Fähigkeit dieses Sein unter denjenigen Bedingungen zu erkennen, unter welchen es uns angekündigt wird. [2]

[1] Hume, ibid. S. 34: „Abstrakte Vorstellungen sind . . . in sich individuell, so sehr sie auch hinsichtlich dessen, was sie repräsentieren, allgemein sein mögen". „Wenn wir gefunden haben, dass mehrere Gegenstände, die uns oft begegneten, Aehnlichkeit haben, so brauchen wir für alle denselben *Namen*, was wir auch für Unterschiede in den Graden ihrer Quantität und Qualität wahrnehmen und was für Unterschiede sonst bei ihnen hervortreten mögen." „Das Wort ruft eine Einzelvorstellung hervor, und mit ihr zugleich eine gewohnheitsmässige Tendenz des Vorstellens". Diese wenigen Bestimmungen erschöpfen die Begriffslehre Humes.

[2] Hume, ibid. Bd. I, S. 351: „Die menschliche Natur ist der einzige . . . Gegenstand menschlicher Wissenschaft". S. 376 f: „Die intensive Betrachtung der mannigfachen Widersprüche in der menschlichen Natur hat . . . derartig auf mich gewirkt . . ., dass ich im Begriffe bin, allen Glauben und alles Vertrauen auf unsere Schlüsse wegzuwerfen" . . . „Wo bin ich, oder was bin ich? . . . Was für Wesen umgeben mich? Und auf wen wirke ich, oder wer wirkt auf mich? Ich werde verwirrt . . . fange an, mir einzubilden, dass ich umgeben bin

Auch hier ist die Subjektivität eine geschlossene Einheit — die einzige Gegebenheit, aus der der Mensch auszugehen hat, aber der Gehalt ist ein anderer als bei den griechischen Sophisten. Die Grenze des Subjektiven ist hier nicht durch den Gegensatz von individueller Meinung und allgemein anerkannter Wahrheit bestimmt, sondern durch den andern — den zwischen individuell bestimmter, aber *allgemein geltender* Vorstellung und dem identischen, *für die Dinge* geltenden, Begriff. Aber nur dieser letztere wird bei Hume zertrümmert, die Dinge dagegen bleiben in gespensterhafter Unbestimmtheit hinter dem uns allein zugänglichen Bewusstsein zurück.

Ganz anders endlich gestaltet sich dieser Begriff beim modernen Psychologismus. Das Gebiet des Subjektiven wird hier wirklich zu einer universellen Sphäre, hinter welcher zunächst nichts mehr vorausgesetzt werden darf. Vorstellung und Begriff sind keine einander ausschliessende Gegensätze, sondern bilden verschiedene Kategorien *innerhalb* des Bewusstseins. Die Subjektivität darf nicht nur den Vorstellungselementen anhängend gedacht werden, sondern kommt jedem Inhalt des Bewusstseins zu, auch wenn dieser auf einem abstrahierenden, das *Identische* ergreifenden Akt des Denkens beruht.[1]

Und wie der Gehalt des Bewusstseins sich unendlich erweitert, so sind auch die Bestimmungen der *Bewusstseinsfunktionen*, welche den gegebenen Stoff zu verarbeiten haben, ganz andere geworden. Bei den Sophisten ist das Augenmerk nicht hauptsächlich darauf gerichtet, die Natur des Bewusstseins allgemein zu bestimmen. Der Gedanke von der abweichenden Eigenart jedes einzelnen Bewusstseins bleibt hier im allgemeinen leitend. Bei Hume dagegen ist das Bewusstsein als eine feste, natürliche Organisation gedacht, welche hauptsächlich sich in der passiven Funktion des Auffassens und der vornehmlich mechanischen Verarbeitung des *von aussen fremden Gegebenen* sich

---

von der tiefsten Finsternis, des Gebrauchs . . . jedes menschlichen Vermögens . . . beraubt". S. 346: Nach der Untersuchung der Fähigkeiten des Geistes bleibt uns „also nur die Wahl zwischen falscher Erkenntnis oder gar keiner". S. 348: „In allen Vorkommnissen des Lebens sollten wir jederzeit uns unseren Skeptizismus bewahren. Wenn wir glauben, dass Feuer wärmt und Wasser erfrischt, so tun wir dies . . . nur, weil es uns zu viel Mühe macht, anders zu denken."

[1] Vgl. Sigwart, ibid. gegen Husserl, Anm. S. 28 f.

Heymans ibid. S. 65 „der logische Satz steht nicht neben oder gegenüber dem psychologischen, sondern er gehört in denselben hinein".

auslebt. Die Merkmale des Wirklichen und Wahrheitsgemässen liegen für Hume nicht im perzeptiven Bewusstsein, sondern im einzelnen Stoff der Erkenntnis, in der gegebenen Wahrnehmung, und werden von der letzteren dem Bewusstsein aufgedrängt, im Verlauf der Erfahrung ihm eingeprägt und auf diese Weise zur Geltung und Anerkennung gebracht. Im modernen Psychologismus ist demgegenüber das Bewusstsein ein tätiges,[1] ein auf das Gegebene sich besinnendes, es aktiv prüfendes und ordnendes, nach im Bewusstsein selbst liegenden Kriterien des Wahrheitsmässigen und Objektiven sich richtend. Wenn auch der moderne Psychologismus die Sphäre des Subjektiven mit einer Grenze umgibt, sie einem metaphysischen Sein gegenüberstellt, die erstere sogar von dem letzteren in funktioneller Abhängigkeit bestehen lässt — den psycho-physischen Theorien entgegensteuernd —, so bleiben dabei doch subjektive Gründe entscheidend, welche diese Setzungen bestimmen. Mit dem Gedanken der Subjektivität als *einziger Seinssphäre* wird im modernen Psychologismus zum erstenmal Ernst gemacht. Zum erstenmal wird hier versucht, allen Problemen der Erkenntnis *in positiver Absicht* gerecht zu werden. Mit dem neuen einzigen Ausgangspunkt, wo das Bewusstsein sich nicht mehr einer unerfassbaren Realität gegenüber zu stellen hat, hat auch die skeptische Entscheidung des Erkenntnisproblems aufgehört eine notwendige Konsequenz des Subjektivismus zu sein. Dass die Wahrnehmung im Unterschiede von den Produkten der Einbildungskraft auf eine Realität zu beziehen sei, beruht nicht mehr auf einer Ankündigung, welche direkt aus einer zweiten Sphäre zu uns hereinreicht, sondern ist selbst ein gültiger Ausspruch des Bewusstseins.[2] Die Angaben des bewussten Denkens unterliegen nicht mehr dem unüberwindlichen Misstrauen, als wenn es ein zweites abbildendes Prinzip neben einer selbständigen Realität bilden würde. Als die einzige Quelle alles Wissens, welches nichts mehr Fremdes abzubilden und zu vermitteln hat, als eine einzige Gegebenheit, hat das Bewusstsein der Kraft genug, um auch die Wahrheit, welche im Grunde genommen *seine* Wahrheit bleibt, rechtmässig zu verbürgen. Freilich sind die positiven Lösungen auch hier in ihrer Gültigkeit beschränkt gedacht. Wenn sie auch im letzten Ende zu metaphysischen Bestimmungen über das Sein gelangen, so können sie doch

[1] Lipps „Inhalt und Gegenstand" S. 820 f.

[2] Fries ibid. Bd. I. S. 59. Vgl. Heymans ibid. S. 419 unten. Siehe Lipps. „Inhalt und Gegenstand" S. 637—644.

keine absolute Geltung beanspruchen, in Kraft bleibend *nur für uns*, nicht aber schlechthin. Der *Gedanke der Organisation* ist der letzte Kreis, welcher um unsere Erkenntnis gezogen wird, derselben Halt und Sinn verleihend, zugleich aber ihrem Anspruch auf Gültigkeit die unüberschreitbaren Grenzen setzend. Diesem Verzicht auf absolute Erkenntnis, verdankt der Psychologismus seine grosse Popularität in den weiteren wissenschaftlichen Kreisen. Wir haben demgemäss zu fragen, ob der Einfluss, den der gegenwärtige Psychologismus auf das wissenschaftliche Denken ausübt, als ein bleibender zu betrachten ist, ob derselbe dem Schicksal entgehen wird, welches die geschichtlichen Vorgänger desselben unweigerlich getroffen hat. Wird auch über diese Form des Psychologismus der schöpferische Geist des philosophischen Denkens hinwegschreiten, wie über die anderen überwundenen Formen, von denen der letztere angestachelt und getrieben, aber nie im richtigen Sinne des Wortes geleitet war? Und schliesst wirklich der Bereich des Subjektiven, wie es vom Psychologismus vorausgesetzt wird, den gesamten Gehalt des möglichen wissenschaftlichen Denkens ein, oder bleibt auch dieser universelle Begriff des Bewusstseins eine im gewissen Sinne *unvollständige Sphäre*, hinter der noch eine Reihe von nicht einzubeziehenden Elementen zu finden sind, welche aber für das Problem der Erkenntnis entscheidend bleiben?

Der Psychologismus selbst kann darauf zunächst nicht antworten. Er sieht nicht die entscheidenden Wandlungen, welche der Begriff des Subjektiven in der Geschichte des Denkens durchgemacht hat. Ihm ist dieser Begriff keine schöpferische Tat, keine begriffliche Fixierung über dessen Gründe er sich Rechenschaft zu geben hätte.[1] Die Grenzen, auf die er im Bereich des Subjektiven stösst und welche seine skeptischen oder kritischen Sätze bedingen, glaubt er als Tatsache vorgefunden zu haben oder auf dem Wege der Analyse zu ihnen gelangt zu sein. Er denkt sich das Bewusstsein einem geschlossenen Raum ähnlich, auf dessen Mauern wir bei hinreichendem Fortschreiten stossen müssen. Die Grenzen der subjektiven Erkenntnis glaubt er im Felde des Subjektiven selbst durch unmittelbare, introspektive Selbstbesinnung bestimmen zu können. Ist dem so? *Werden vielleicht diese Grenzen von aussen bestimmt und gezogen?* Vielleicht glaubt der Psychologismus, das als Tatsache zu konstatieren, was im fortschreitenden Prozess der philo-

[1] Vgl. hierzu Cassirer, ibid. Bd. I, S. 10 f.

sophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis erst bestimmt werden konnte? Sollte es uns gelingen, die Gründe für diesen neuen Begriff von Subjektivität aufzudecken und sollte sich unter denselben gerade diejenigen wissenschaftlichen Voraussetzungen verbergen, welche der Psychologismus zu begründen und abzuleiten unternimmt, dann werden die Ansprüche des Psychologismus, das zu stützen, worauf sie sich selbst aufbauen, mit Recht abgewiesen werden können.

III. Kapitel.

Der Ausgangpunkt Kants.

Um uns dieser Aufgabe nähern zu können, müssen wir zuvor den prinzipiellen Unterschied hervorzuheben suchen, welcher zwischen dem Ausgangspunkt Kants und dem des Psychologismus obwaltet. Denn auf den ersten Blick könnte der Versuch, die Erkenntniskritik im Zusammenhang mit der Psychologie zu bringen, sofern diese letztere alle Probleme unseres inneren Lebens umfasst, nicht als die Ablehnung der Kantischen Fragestellung erscheinen; so dass die Methoden, nach denen der Psychologismus sich umsieht, nicht ohne Weiteres zu verwerfen wären. Und das umsomehr, als die Psychologie sich noch im Anfangsstadium befindet, ihr Arbeitsgebiet nicht endgültig fixiert hat und noch keinen Ueberblick über ihre möglichen Kunstgriffe und Methoden zu liefern vermag. Und wirklich, der Psychologismus wird von der Ueberzeugung getragen, dass er nur einen anderen gesicherten Weg einzuschlagen versucht, nicht aber das Problem selbst von Grund aus ändert. Wir haben hingegen nachzuweisen, dass mit dem Ablehnen der transzendentalen Methode der Psychologismus auch ein neues von dem Kantischen völlig abseits liegendes Problem zu stellen und zu lösen versucht und dass hierin auch der Grund zu suchen ist, weshalb es keine zwei Begriffe gibt, welche innerhalb dieser beiden philosophischen Richtungen die gleiche Bedeutung behalten könnten. Und in der Tat, alles ist im Psychologismus und bei der auf Kant zurückgehenden Erkenntniskritik verschieden: die Ausgangspunkte und Ziele, der Wahrheitsbegriff und die Methoden der Analyse. Daher die beständige Spannung zwischen diesen einander entgegenarbeitenden Theorien,

deshalb die zentrale Stellung, welche der Bekämpfung des Psychologismus innerhalb des Kantianismus zugewiesen wird. Würde der Psychologismus eine originelle metaphysische Denkungsart bilden, welche sich im prinzipiellen augenscheinlichen Gegensatz zur Erkenntniskritik bewegte, sich eigener Begriffe und Konstruktionen bedienend, so würde eine entscheidende und prinzipielle Auseinandersetzung nicht solche Schwierigkeiten bereiten. Was den Psychologismus zum *fortwährenden* Angriffspunkt des Kantianismus macht, ist eben die Eigentümlichkeit des ersteren, alle Errungenschaften des echten kritischen Denkens, dessen fundamentale Unterscheidungen in scheinbarer Uebereinstimmung mit der Kantischen Fragestellung zu benutzen, wodurch der eigentliche Sinn dieser Begriffe verschoben oder durch einen anderen völlig fremden ersetzt wird.

Wovon hat also Kant seinen Weg genommen? Wo hat er das Gegebene seines Anfangs gesucht, wenn er die Prinzipien der Erkenntnis rein für sich zu bestimmen trachtete, ohne sich dabei an irgend ein konkretes Erfahrungsgebiet zu halten? Wo konnte er seinen festen Halt gewinnen, wenn ihm «die Objekte . . . nicht als ursprünglich real gegeben» erschienen, wie sie es nach Wundt für die «wirkliche Erfahrung» und der «dieser folgenden empirischen Wissenschaften» sind, sondern, wenn er sie als Erzeugnisse subjektiver Erkenntnisfunktionen bestimmte;[1] und dabei den andern natürlichen Ausgangspunkt — den von der Psychologie aus — ebenso energisch von sich zu weisen suchte?

Kant war der erste, welcher die Voraussetzung des metaphysischen Dingbegriffs mit der ganzen Schärfe seines Denkens in Frage gestellt und es aus dem Erkenntnisproblem ausgeschaltet hat. Dieser Versuch, den Schwerpunkt aller objektiven Erfahrung nicht in irgend einer Art von Gegebenheit zu suchen — weder in der sogenannten — Empirie noch in der Vorausetzung einer Welt der Dinge an sich, resultiert bei Kant *nicht aus einem willkürlichen Akt des spekulativen Denkens.* Es ist das eigenartige Wesen der mathematischen Naturwissenschaft und die tiefe Einsicht in den fortschreitenden Charakter dieser wissenschaftlichen Erkenntnis, welche die neue Fassung des Erkenntnisproblems bedingt.[2] Der *apodiktische* Charakter der mathematischen Naturwissenschaft lässt sich für das kritische

[1] Wundt, ibid. Bd. I. S.

[2] Cohen: „Kants Theorie der Erfahrung", S. 55—79: „Logik der reinen Erkenntnis", 1902, S. 7—10.

Denken Kants nicht mit dem metaphysischen Begriff eines Dinges an sich vereinigen, denn angesichts einer für sich bestehenden Welt bleibt unserer Erkenntnis nur eine analytische Funktion übrig, welche wegen der Grenzen unserer Sinne und unseres Verstandes immer auf eine unvollständige und lückenhafte Empirie angewiesen bleiben muss und deshalb keine standhaltenden Resultate zu liefern vermag. Sollen die Anschauungsformen «Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst» sein,[1] dann müsste der Gegenstand vor der Erkenntnis gegeben sein und wir könnten «a priori ganz und gar nichts über äussere Objekte synthetisch ausmachen».[2] Bewähren sich aber die apodiktischen Sätze der Wissenschaft, gelingt es ihr über das Gegebene der Erfahrung hinauszugehen, das Zukünftige zu antizipieren, so muss die Wissenschaft sich auf eine andere Basis stützen können, als auf eine schon gegebene Wirklichkeit, welche nur empirische, in Bezug auf die Zukunft problematisch bleibende Erkenntnis gewähren würde.

Aber nicht nur der apodiktische Charakter der wissenschaftlichen Grundsätze zwingt Kant zusammen mit dem metaphysischen Dingbegriff auch den Empirismus zu bekämpfen; was ihn weiterhin bestimmt, die notwendige Beziehung aller Gegenständlichkeit auf Bewusstsein zu statuieren, sie in Bestimmungen unserer Erkenntnis aufzulösen, anstatt dieselben mit Hume in den Daten der sinnlichen Erfahrung zu suchen — ist die Einsicht in den *fortschreitenden Charakter* der wissenschaftlichen Arbeit, in die Wandlungen, welche das vom Empirismus als festes Datum vorausgesetzte Material der Erkenntnis in der exakten wissenschaftlichen Behandlung erfährt. Wenn die Naturwissenschaft für sich das Recht in Anspruch nimmt, sich dem Augenschein der natürlichen Erkenntnis zu widersetzen, das Gegebene der naiven empirischen Wahrnehmung zu *verändern*, dessen Elemente aus ihrer ursprünglichen Ordnung herauszulösen und es auf eine andere Art zu verbinden, darf noch dieses Gegebene als ein wirkliches Datum angesehen werden, verfügen wir dann über eine feste Empirie, an die wir bei der Beurteilung des Beitrages der Erkenntnis uns halten könnten? Ist der Gegenstand gegeben, dann muss die Wissenschaft problematisch bleiben: irgend eine neue Erfahrung aus den unergründlichen Tiefen der metaphysischen Sphäre könnte den ganzen Unterbau der Wissen-

[1] Kant: „Kritik der reinen Vernunft", 2. Aufl., S. 64.

[2] ibid. S. 66.

schaft umstürzen. Damit würde aber der Wissenschaft zugleich das Recht genommen sein, der naiven Ansicht entgegenzutreten. Denn verfügt die erstere nicht über ein absolut sicheres Kriterium der Wahrheit, wie soll es ihr gelingen können, die sich mit der gleichen Aufdringlichkeit stets einstellende sinnliche Erfahrung zu diskreditieren? Tut dies aber die Naturwissenschaft, geht sie darüber resolut und überzeugt hinaus, korrigiert sie dieselbe und behaupten sich ihre Ansprüche im Fortgang der Erfahrung, dann muss der Gegenstand nicht gegeben sein, sondern durch die Wissenschaft gefunden und bestimmt. Zwei Vorurteilen zugleich widersetzt sich das richtig verstandene Faktum der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, welche Vorurteile schon im naiven Verstande zur Ausprägung gelangen: es ist einerseits die Ueberzeugung von einer für sich existierenden Aussenwelt, welche unberührt von der Funktion unserer Erkenntnis bestehen bleibt, und andererseits der Glaube, dass diejenigen Bilder der äusseren Erfahrung, welche vermittelst unserer Sinne uns gegeben sind — jene Welt, wenn auch nur teilweise und bruchstückartig und vielleicht ungenau abspiegeln, doch Gegebenheiten sind, welche für die Funktion unserer Erkenntnis massgebend bleiben müssen.

Auch diesen letzteren empiristischen Massstab gibt die Wissenschaft in ihrem natürlichen Fortschritt auf, sie richtet an die Stelle des üblichen Begriffs von der Wirklichkeit abstrakte Gesetzlichkeiten auf, und was dabei das Merkwürdigste ist: das, was sie aufstellt, gilt auch tatsächlich, bewährt sich vermittelst ihrer eigentümlichen Methoden im weiteren Fortgang der empirischen Erfahrung. Soll dies nicht auf einem glücklichen Zusammentreffen zufälliger Ereignisse beruhen, soll zwischen Wissenschaft und der zukünftigen Erfahrung eine notwendige bestimmbare Beziehung obwalten, dann müssen wir zuerst die Voraussetzung von einer fertigen Welt der Dinge an sich fallen lassen und dann dem Begriff des Gegebenen einen neuen Sinn verleihen. Was Kant also zu seiner neuen Fragestellung veranlasst, ist das Phänomen der mathematischen Naturwissenschaft, welche fremdartig in ihren Behauptungen, dem Augenschein widersprechend auftritt, aber siegreich in ihrem Vordringen das Gegebene der unmittelbaren Erfahrung vorher zu bestimmen imstande ist. Zwei verschiedene einander scheinbar ausschliessende Erkenntnisweisen drängen sich dem kritischen Denken auf: eine, deren Gegenstand unerbittlich da zu sein scheint, aber vor der

Wissenschaft nicht standzuhalten vermag, und eine andere, welche nur erarbeitet wird und doch jene erstere Erfahrung zu korrigieren unternimmt und es tatsächlich durchführt.

In dieser Sachlage, welche die mathematische Naturwissenschaft vor allen anderen Arten der Erkenntnis auszeichnet[1] und dieselbe für Kant zum Problem gemacht hat, liegen die weiteren entscheidenden Folgerungen seiner Lehre. Die mathematische Naturwissenschaft ist eben nicht nur ein «blosser Ausschnitt» «aus der gesamten Breite der wissenschaftlichen Arbeit»,[2] wie Scheler glaubt, durch die Wahl eines Zufalls oder Vorurteils bestimmt. Wenn die Erkenntniskritik «wissenschaftliche Ergebnisse an dem Begriffe des mathematisch fixierbaren Naturgesetzes misst»[3] und deren wissenschaftlichen Wert darnach bestimmt, so liegt es an den besonderen Eigentümlichkeiten des Phänomens der mathematischen Naturwissenschaft, welches, sofern es erklärt und anerkannt werden soll, alle unsere üblichen Begriffe von Erkenntnis und Erfahrung von Grund aus umstürzen musste.

Angesichts dieses Phänomens der mathematischen Naturwissenschaft wird das Gegebene der sinnlichen Erfahrung zum *Problem.* Aber insofern die Wissenschaft auf diese letztere Stütze als Kriterium verzichtet und eine andere Gegebenheit nicht aufzuweisen vermag, wird sie und der Grund ihrer Gültigkeit zum *Rätsel.*

Da nach der Hume'schen Kritik des Substanzbegriffs und den Voraussetzungen der mathematischen Naturwissenschaft der metaphysische Dingbegriff unmöglich geworden ist, so gibt es kein drittes, woran der Widerstreit, welcher zwischen der sinnlichen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis herrscht, entschieden werden könnte. Angesichts einer gegenüberstehenden sinnlichen Erfahrung, welche den Grund ihrer Gültigkeit in der Art ihres Daseins zu tragen scheint, müssen die Prinzipien der Erkenntnis, deren abstrakter Natur der Schein der Willkürlichkeit anhängt, begründet werden, was nur so geschehen kann, dass dem Begriff der Gegenständlichkeit ein anderer Gehalt unterlegt wird. Die letztere soll nicht mehr als eine fertige Tatsächlichkeit angesehen werden dürfen, sondern als eine zu erfüllende Aufgabe, für welche in jenen wissenschaftlichen Prinzipien die rechtmässigen Kriterien der Richtigkeit zu suchen wären.

---

[1] Vgl. Cohen, „Kants Theorie . . . ", S. 56.

[2] Scheler, ibid. S. 139.

[3] ibid., S. 144.

Wir sehen: am allerwenigsten handelt es sich hier bei Kant um eine subjektive Deduktion. Nicht weil die Subjektivität unserer Erkenntnis für ihn von vornherein feststeht, und die Dinge sich ihm in Vorstellungen auflösen, sucht er deren objektive Gültigkeit darzutun. Nicht weil wir unsere Vorstellungen zuerst in ihrer subjektiven Qualität in uns erkennen können, um nachträglich kraft irgend eines Prinzips denselben eine Beziehung zu einem ihnen heterogenen Sein beizulegen, müssen wir unsere Erkenntnis begründen und diese Beziehung als eine rechtmässige nachweisen. Nicht diese «Objektivität der Vorstellungen» bildet für Kant «das grösste Rätsel in der Spekulation überhaupt».[1] Sondern umgekehrt, eben weil angesichts der Wissenschaft das Gegebene seinen festen Sinn verliert und erst zur neuen gültigeren Bestimmung in einem methodischen wissenschaftlichen Prozess gelangt, wird dieses Gegebene nicht mehr als etwas dem Bewusstsein der Wissenschaft Fremdes betrachtet, in gewissem Sinne als Erzeugnis der Erkenntnis erkannt und bestimmt. Nicht weil unsere gültige Erkenntnis zum Problem geworden ist und sich als etwas Subjektives aufgedeckt haben soll, müssen die Fundamente der Wissenschaft als unzuverlässige Kriterien begründet werden, sondern weil uns die als fertig angesehene Wirklichkeit angesichts der Fortschritte der Wissenschaft unter den Händen zu zerfliessen droht, haben wir uns eines absolut sicheren Haltes ausserhalb dieses Gegebenen zu versichern. Eben weil jede Erkenntnis auf ein festes Sein sich bezieht und diese Beziehung zum Inhalt und Sinn einer jeden Erkenntnis gehört, aus ihr nicht ausgeschaltet werden kann, drängt der Zweifel an der Gegebenheit einer Wirklichkeit zur Festlegung einer neuen absoluten Grundlage. Deshalb kann der Sinn dieser Begründung nicht dahin gehen, die Wissenschaft, diesen letzten Anhaltspunkt für die Möglichkeit der Erfahrung in das Unbeständige und Fliessende unseres inneren Lebens herabzuziehen, um dann vergeblich nach einer gültigen sicheren Grundlage zu suchen.

Das Gegebene hat angesichts der Naturwissenschaft den bestimmenden Charakter für die Erkenntnis verloren. Die Erkenntnis besagt jederzeit etwas mehr und etwas anderes als was die sinnliche Erfahrung nahezulegen scheint. Und trotzdem steht doch die Empirie selbständig der Erkenntnis gegenüber, und der Wert dieser letzteren wird nicht ohne jede Bezugnahme auf Empirie gesetzt,

[1] Fries, ibid. I, S. 70.

gerade umgekehrt, muss sie sich bewähren am Fortgang der Erfahrung. Soll gewissen Prinzipien der Erkenntnis nicht nur der Wert von *zufälligen Kunstgriffen* zukommen, sondern sollen in ihnen sich *notwendige Verfahrungsweisen* bergen, dann muss ein *Zusammenhang* zwischen diesen heterogenen Bedingungen einer gültigen Erkenntnis gefunden werden. Es müssen die Kategorien und Axiome mit dem Gegebenen konfrontiert werden, um die Natur des Zusammenhangs zwischen beiden zu entdecken. Die Bestandteile einer gültigen Erkenntnis müssen gegeneinander ausbalanciert werden: die Voraussetzungen, auf Grund welcher allgemeine, auch für die Zukunft geltende Bestimmungen gesetzt werden, müssen gegen diejenigen Elemente gehalten werden, die als gegebene *ganz selbständig* erscheinen und nicht von vornherein uns diejenige Seite zukehren, wodurch sie diesen Voraussetzungen, welche nur unserem *bewussten* Denken zu gehören scheinen, gemäss sein müssen. Soll der künftige Gebrauch dieser Voraussetzungen erwiesen werden können, dann müssen am sinnlich Gegebenen Elemente entdeckt werden, welche nicht mehr auf das Faktum der Gegebenheit zu beziehen sind, sondern auf die Art, wie wir dieselbe erfahren. So wird durch diesen Gedankengang die *Analyse des sinnlich Gegebenen* vorbereitet und im Begriff der *Möglichkeit der Erfahrung* das vereinigende Prinzip für Wirklichkeit und Wissen von derselben gefunden. Auch hinter dem Gegebenen muss ein Erkenntnisprozess sich verbergen, soll das erstere zum Ausgangs- und Zielpunkt der Wissenschaft werden können. Und in der Tat, würde das Gegebene nicht schon selbst Produkt eines Erkenntnisversuches sein, das Objektive in der Wahrnehmung zu bestimmen, es von Einbildung und sinnlichem Trug zu unterscheiden, wie könnte die Wissenschaft dieses Gegebene einer weiteren Bearbeitung unterziehen, es in einen grösseren Zusammenhang einzureihen suchen, die Verbindung berichtigen? Denn «wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen» . . .[1] Die Arbeit der Wissenschaft kann nur unter der Voraussetzung verständlich gemacht werden, wenn mit dem Gegebenen noch keine Einheit gegeben ist, welche für die Wissenschaft bindend bleiben müsste. Kann das Gegebene nicht als ganz ausgeschaltet gedacht werden, muss die Funktion der Sinne in ihrer Kompetenz bestehen bleiben, «das Faktum» der

[1] Kant, ibid. S. 130.

reinen Mathematik und allgemeiner Naturwissenschaft »[1] aber nicht geleugnet werden, dann muss den Sinnen die Fähigkeit genommen werden, mit dem Stoff auch die Verbindung zu liefern.[2] Ohne ein gemeinsames Prinzip der Einheit, welches der Sinnlichkeit, wie der wissenschaftlichen Bearbeitung der letzteren zugrunde liegt, *könnten die Wahrnehmungen keinen Grund zu einer Korrektur an ihnen bieten.* So gelingt es Kant, die Wahrnehmung in *Stoff* und *Form* zu zerlegen, indem er die Möglichkeit der gültigen Erkenntnis erwägt. Was sich also am Inhalt der sinnlichen Erfahrung mit Sicherheit vorausbestimmen lässt, sind eben nur die *formalen* Bedingungen einer jeden sinnlichen Erkenntnis. Dass aus den formalen Bestimmungen einer Erscheinung weitere Schlüsse für die zukünftige Erfahrung gezogen werden können, beweist eben, dass in dem Auftreten einer einzelnen sinnlichen Erscheinung Bedingungen mitgegeben sind, welche diese unter die Gesetze eines festen Zusammenhangs stellt, in welchem sie eine eindeutige Stelle zu erhalten hat. Das Prinzip der Gegebenheit im alten Sinne verliert somit seine fundamentale entscheidende Bedeutung für die Erkenntnis. Wo es sich um die Gültigkeit unseres Wissens handelt, entscheidet nicht mehr das Faktum des Bestehens eines Seins, in welchem auch der Grund zu allen weiteren Bestimmungen gegeben sein soll, sondern die Art der Verbindung einer Erscheinung, welche die Einreihung dieser Einheit in einen, nach unverrückbaren Kriterien durchgängig bestimmten Zusammenhang ermöglicht. Damit ist die Bedeutung des in die Erkenntnis eingehenden Materials nicht verkannt und der Gehalt der Empfindung nicht ausgeschaltet. «Allein von einem Stücke», sagt Kant, «konnte ich im obigen Beweise nicht abstrahieren, nämlich davon, dass das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse; wie also bleibt hier unbestimmt».[3] Aber der Grund der Objektivität eines Gegenstandes muss ausserhalb dieser Sphäre der Empfindung verlegt werden. Die Einheitsformen des wissenschaftlichen Denkens haben nicht nur die Funktion eines Zements, welcher das Gegebene nur für unser Denken zusammenhalten soll, dessen reale Wesensart nicht antastend. In der Form liegt eben viel mehr, sie birgt in sich eigentlich den Grund

[1] Ibid. S. 126.
[2] Ibid. S. 129 f.
[3] Kant, ibid. S. 145.

der Objektivität. Wollten wir von Raum- und Zeitbestimmung, von dem Prinzip der Einheit, welche den Gegenstand bestimmen, absehen, was bliebe dann vom eigentlichen Gegenstand zurück, könnte noch die leere Empfindung für sich gedacht werden, geschweige das Feste und Unwandelbare des Objekts gewähren? Und wie vom Gegenstand dann nur ein unbestimmbares, in Begriffen nicht fassbares Etwas zurückbleibt, wenn wir von der Form der Erscheinung abstrahieren, so ändert sich auch die *Art des Seins* einer Erscheinung, je nachdem es sich in einen bestimmten Zusammenhang einreihen lässt oder nicht. Würde der Stoff allein bestimmend sein und mit ihm — die Lebendigkeit und Aufdringlichkeit der unmittelbaren Wahrnehmung, dann müssten auch Halluzinationen und Träume in die wirkliche Welt gehören. Dass sie sich in den *Zusammenhang* der Erscheinungen, welcher allein die Welt des Wirklichen bestimmt, nicht einreihen lassen, verlieren sie auch mit der bestimmten Stelle im Raum, die einer gültig verbundenen Erscheinung zukommen würde, auch die auf das Aeussere hinweisende Art ihres Daseins und werden nur noch in Bezug auf die subjektive Sphäre als eine Realität anerkannt. Was zur Aussenwelt und was zum Ich gehört, ist nicht mehr in einer doppelten Erscheinungsweise zu suchen, sondern allein in der Art der Verbindung, in welcher ein vorher noch unbestimmtes Material eintreten muss. *So hat die Reflexion auf die Art, wie die Wissenschaft mit dem scheinbar gegebenen Gehalt der Erfahrung operiert, zur Unterscheidung von Form und Inhalt der Wahrnehmung führen müssen.* Damit ist der Weg der Aufdeckung der formalen Prinzipien vorgezeichnet. Weder die sinnliche Empirie[1] für sich, noch die faktische Gestalt der wissenschaftlichen Arbeit können dieselben nahelegen.[2] Auch nicht in dem, was eine Stufe der Erkenntnis von einer anderen unterscheidet, dürfen sie gesucht werden. Nur als Gründe für eine Korrektur, welche die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand gleichsam überbrückt, können die notwendigen Voraussetzungen der Wissen-

[1] Kant, ibid. „Es ist also klar, dass von (einer reinen Erkenntnis) . . . keineswegs eine empirische" Deduktion „geben könne, und dass letztere in Ansehung der reinen Begriffe a priori nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat" (S. 119) „weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, dass sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben" (S. 118).

[2] Cohen: „Kants Theorie der Erfahrung", S. 67 ff.

schaft ausgesondert werden. Und als *notwendige* erwiesen werden, können sie nicht im *Gegensatz* zur empirischen Einzelerfahrung — das wäre eine Sache der Unmöglichkeit — sondern nur als Bedingungen auch für jede Bestimmung des Wahrnehmungsgehalts, wie für den Fortgang von dieser zur wissenschaftlichen Erkenntnis.[1]

Wundt, der auf einem anderen Wege zu der Absonderung der Form vom Inhalt der Wahrnehmung zu gelangen glaubt, hat Kant den Vorwurf gemacht, dass er sich nicht um «die wichtige Frage, nach welchen logischen Motiven sich» die Anschauungsformen «aus dem gesamten ursprünglich nach Form wie Inhalt einheitlich gegebenen Wahrnehmungsinhalte entwickeln»,[2] gekümmert hat. Denn «da solche Bedingungen doch immer nur den empirischen Eigenschaften der Wahrnehmung entnommen werden können, so würde das offenbar einer Aufhebung der Apriorität gleichgekommen sein.»[3] Für die empirischen Wissenschaften seien dagegen die realen Gegenstände gegeben und «nur den durch die Widersprüche verschiedener Erfahrungsinhalte geforderten kritischen Berichtigungen zugänglich.»

Dieser Vorwurf kann Kant nicht treffen. Nicht weil Kant sich einfach auf seinen kopernikanischen Standpunkt stützt, soll er, wie Wundt es annimmt, die Grundlage des gegebenen Erfahrungsinhaltes verschmäht haben,[3] sondern eben der «Widerstreit der Wahrnehmungen untereinander»[4] bestimmt Kant von der Wahrnehmung als legitimen Ausgangspunkt abzusehen. Hier liegt der Kern der Sache. Denn treiben diese Widersprüche zu einer Berichtigung und Korrektur der Wahrnehmungen hin, so hört die Wahrnehmung auf bestimmend zu sein und der Grund dessen, was real gegeben ist, ist nicht in ihnen, sondern in den Kriterien zu suchen, welche diese Korrektur bedingen. Die Möglichkeit dieses Widerstreits muss eben als Beweis dafür gelten, dass die Wahrnehmungsurteile keine einfachen Konstatierungen sind, dass sie schon in Rücksicht auf vereinheitlichende Gesichtspunkte gestaltet werden, sodass sie nicht ausser Beziehung zueinander gedacht werden dürfen. Wundt zufolge haben die fundamentalen Begriffe von Raum und Zeit erst auf einer höheren Stufe der Erkenntnis hinzuzutreten, nachdem die Widersprüche der Wahrnehmungen schon bemerkt worden

---

[1] Vgl. Kant, ibid. S. 162 Anm. unten.

[2] Wundt, ibid. S. 134.

[3] Ibid. S. 133.

[4] Ibid. S. 128.

sind und es sich nur um die zu vollziehende Berichtigung handelt. Nun wird aber hier erstens ausser Acht gelassen, dass die Begriffe von Raum und Zeit schon notwendig sind, um diese Widersprüche zu *bemerken*, was sonst unmöglich wäre, würden nicht die für die Berichtigung in Betracht kommenden Begriffe die Beurteilung schon leiten. Aber was noch wichtiger ist, das Gegebene muss schon so gestaltet erscheinen, dass es diese Beurteilung zulässt, es als notwendig fordert. Das Gegebene muss schon mit dem Anspruch auftreten, als Glied in denjenigen gültigen objektiven Zusammenhang eingereiht zu werden, den die fundamentalen Begriffe konstituieren; das Gegebene muss schon als möglicher Teilinhalt desselben sich ankündigen. Nur an der Hand von Kriterien, denen das Gegebene zu entsprechen hat, in Rücksicht auf welche die Apprehension des Gegebenen sich schon vollzieht, ist die Konstatierung von Widersprüchen am Wahrnehmungsinhalt allein möglich. Deshalb sagt Kant: «Ohne diese ursprüngliche Beziehung» der Begriffe a priori «auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Objekt garnicht begriffen werden können» ...[1] Infolgedessen musste Kant von einer empirischen Deduktion für die Grundlagen der Erkenntnis notwendig absehen. Raum und Zeit sind eben mehr als «nie fehlende Bestandteile der Erfahrung»,[2] welche sich durch Abstraktion herauslösen liessen. Denn nicht zusammenstimmende Merkmale an verschiedenen Gegenständen, welche den Stoff zur Bildung eines Begriffs liefern, können nur die Ausschliessung dieses Merkmals aus dem Inhalt des Begriffs bedingen, nicht aber die Ausschliessung eines dieser Gegenstände aus der analytischen vereinheitlichenden Funktion selbst. Dieses letztere trifft aber eben bei den räumlichen Verhältnissen zu. Widerstreiten sich zwei Gegenstände der Wahrnehmung, indem sie sich auf eine gleiche Stelle im Raum beziehen, dann wird einer von diesen als unwirklich bestimmt und als nicht in denselben gehörig ausgeschlossen. Und dasselbe Verfahren gilt für alle synthetische Erkenntnisfunktionen. Dies kann nur so möglich sein, dass der Raum ein verhinderndes Prinzip ist, für welches nur solche Elemente gebraucht werden können, in denen dieses selbe Prinzip schon wirksam war. «Raum und Zeit», sagt Cassirer, «lassen sich, insofern sie gedacht werden sollen,

[1] Kant, ibid. S. 126 f.

[2] Wundt, ibid. S. 132.

stets nur in der *Totalität ihrer Funktion* erfahren und begreifen, und jeder einzelne räumlich zeitliche Inhalt setzt stets diese Funktion als ein qualitatives *Ganzes* voraus».[1] Weil Wundt den synthetischen Charakter von Raum und Zeit ausser Acht lässt, erscheinen sie ihm nur als konstante Bestandteile der Wahrnehmung und deshalb sieht er keinen Grund, ihnen eine andere Kompetenz zuzuschreiben als der Empfindung. Er glaubt, dass der Grund der Apriorität nur in dem Nicht-Hinwegdenken-Können gewisser Bestandteile bestehen soll. In Wirklichkeit ist Apriorität nur in solche Elemente zu setzen, welche die weitere Erfahrung leiten, indem sie zu den Bedingungen aller möglichen Erfahrung notwendig gehören. Aus apriorischen Elementen müssen neue Erkenntnisse fliessen, deren synthetischer Charakter unverkennbar ist. Die Farbe der Gesichtsempfindung ist mit dieser Fähigkeit nicht betraut, sie bleibt, was sie ist, sie steht nicht in einem kontinuierlichen Zusammenhange mit anderen gleichen Bestimmungen, wie ein Teil des Raumes oder ein Punkt der Zeit, sie setzt nicht eine unendliche Reihe von Bedingungen hinter sich, wie die Kausalität, und bildet keinen Mittelpunkt, wie die Substanzialität, in welchen alle möglichen Eigenschaften wie in einen Brennpunkt zusammenzulaufen haben.

Die wissenschaftliche Analyse der Wahrnehmung selbst ist schon voraussetzungsvoll. Nicht also aus der vergleichenden Betrachtung der naiven und wissenschaftlichen Erkenntnisstufe können die bleibenden Voraussetzungen der Wissenschaft eindeutig gefunden, geschweige denn begründet werden. *Gefunden* und *legitimiert* können sie nur als Voraussetzungen *für eine fortschreitende, sich berichtigende Korrektur*, in welcher wissenschaftliche Methoden und Wahrnehmungen als *gleichwertige* Elemente eingehen und in beständiger Beziehung auf einander gehandhabt werden — eine Korrektur, welche in der Wissenschaft mit Bewusstsein vollzogen wird, deren Anfänge für den geschärften Blick schon in der sinnlichen Erfahrung sich aufdecken lassen. Als *notwendig begründet* aber kann eine wissenschaftliche Voraussetzung nur dann erscheinen, wenn sie als dasjenige Prinzip der Einheit sich erweisen lässt, welches auch jede einzelne Erscheinung konstituiert und sie dadurch zu einem möglichen Material für die Erkenntnis gestaltet. Hierin liegt der Kunstgriff der transzendentalen Begründung.[2]

---

[1] Cassirer, ibid. Bd. II, S. 556.

[2] Vgl. Kant, ibid. S. 144 f. „In der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie

Es wird damit der Erkenntnis nicht jeder Boden genommen, wenn anstatt eines als fest vorausgesetzten Gegebenen in unwandelbaren Prinzipien des Erkennens, in sicheren Mitteln für die Bestimmung der Realität, ein Halt gesucht wird. Gerade umgekehrt, wo das Gegebene als etwas Festes zu Grunde gelegt wird, wie z. B. bei Wundt, gewähren die analytischen Methoden des Erkennens nur provisorische Resultate. Kein Erzeugnis des erkennenden Denkens kann dann als eine letzte Stufe betrachtet werden, keine Unterschiede, welche durch die Hilfsmittel des Denkens gesetzt werden, können einen entschiedenen Gegensatz in der Art des Seins begründen. In solchem Falle wird auch der Standpunkt der Wissenschaft mit deren schroffen Gegenüberstellung des Objektiven und Subjektiven nicht als eine letzte Stufe betrachtet werden können und der Fortgang zur Metaphysik, um diese gegensätzlichen Welten in einer neuen Einheit wieder auszugleichen, ist unvermeidlich. Die Wissenschaft bildet dann nur ein Uebergangsstadium und verliert ihre entscheidende Kompetenz, sodass die Grenzen unserer möglichen Erfahrung wieder verwischt und unbestimmt werden. Das Reich der Metaphysik erhebt sich nicht allein *nach und neben der Wissenschaft*, sondern hebt im Grunde genommen diese letztere auf. In der Kantischen Erkenntniskritik wird nicht das Gegebene verflüchtigt, wie Wundt zu betonen sucht, wohl aber wird angesichts der Unzuverlässigkeit und mangelnder Bestimmtheit derselben der Schwerpunkt aus *einer unvollkommenen Objektivierung*, als *in welcher allein der Grund der Geltung einer Wahrnehmung besteht*, in die Prinzipien verlegt, die *jeder Objektivierung* zugrunde liegt und die Vereinheitlichung aller Objektivierungsversuche in einem widerspruchslosen System der Erfahrung leiten. Damit aber werden die Arten des Zusammenhangs, welche die Wissenschaft zu konstituieren sucht, auch für alle künftige Erfahrungen bestimmend, weil sie sich nicht auf Unterschieden im gegebenen Stoff der Wahrnehmung gründen. Deshalb kann wohl in jedem einzelnen Falle die Anordnung des Erfahrungsinhaltes eine irrige sein und eine falsche, für einen begrenzten Horizont geltende Erkenntnis ergeben. Aber

in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, dass die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegeben Anschauung überhaupt vorschreibt und dadurch also, dass ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden".

die Gegensätze, welche mit den Gesichtspunkten der Erfahrungswissenschaft gesetzt werden — die Massstäbe, vermittelst welcher sie Subjektives vom Objektiven sondert — können nicht mehr aufgehoben und wie in einer zur Metaphysik tendierende Erkenntnistheorie entwertet werden. So sehen wir, dass mit dem Verzicht auf das Gegebene als auf den Bestimmungsgrund unserer wissenschaftlichen Erfahrung allein erst eine scharfe Abgrenzung der Erfahrungsgebiete möglich wird, wie die Festlegung solcher umwandelbarer Unterschiede für die Bestimmung des Seins, welche durch die am Wahrnehmungsinhalt selbst zu konstatierenden Verschiedenheiten nicht gesichert werden könnten.

So wird es klar, dass wenn Kant die empirische Deduktion mit solcher Entschiedenheit verworfen hat, dies nicht aus einer rationalistischen Voreingenommenheit resultierte, sondern aus einer tiefen Einsicht in die Bedeutung, welche der Wahrnehmung im Ganzen der Wissenschaft zugemessen werden kann. Die Kritik, welche Scheler an der transzendentalen Methode übt, kann nur illustrieren, wie verfehlt der andere Versuch wäre, bei der Aufsuchung der letzten Gründe unseres objektiv gültigen Wissens sich nur auf die faktisch bestehende Wissenschaft zu stützen und aus einer reduktiven Analyse allein einen gültigen Schluss für die letzten Bedingungen aller möglichen Erfahrung ziehen zu wollen, ohne das Verhältnis dieser Prinzipien zu den Bedingungen der Wahrnehmung selber ins Auge zu fassen. Die Kritik Schelers verfehlt deshalb ihr eigentliches Ziel. Denn was Scheler allein nachzuweisen gelingt, ist, dass die tatsächliche Wissenschaft als Basis für die Aufdeckung des notwendigen Fundaments aller gegenständlichen Erkenntnis nicht ausreichen kann. Wenn man in der transzendentalen Methode mit Scheler nur ein Verfahren der Reduktion erblickt, muss das Unternehmen, aus «gegebenen Erkenntnissen die apriorischen Erkenntnismittel für noch zu findende»[1] abzuleiten, als ein unmögliches erscheinen. Die wirkliche Methode Kants, welche wir hier zu schildern suchen, hat sich freilich auch nicht durch eine «tatkräftige reale Einwirkung auf den tatsächlichen Erkenntnisprozess»[2] zu rechtfertigen. Sie will nicht eine Methode unter den vielen andern darstellen, welche auf die Bearbeitung der Gegenstände selbst gehen, nur den Sinn der Gegenständlichkeit und die

[1] Scheler, ibid. S. 84.

[2] ibid. S. 151.

Möglichkeit der Beziehung der Erkenntnis auf dieselbe erklären. Sie hat nur das unwandelbare Gerüst aufzudecken, welches jeder Erkenntnis zu Grunde liegen muss, auf dem jeder weitere Fortschritt allein beruhen kann. Deshalb kann der Hinweis auf die Wandlungen, welchen das geschichtliche Werden der Wissenschaft unterliegt, nicht die transzendentale Methode treffen.[1] Denn gerade die Wandlungen, welche der Begriff des Gegenstandes in der sich entwickelnden Naturwissenschaft durchzumachen hatte, musste das Problem der Gegenständlichkeit nahelegen. Die mathematische Naturwissenschaft wird nicht deshalb zum Ausgangspunkt gewählt, weil dieses wissenschaftliche Gebiet die Gemüter zur Zeit Kants so stark in Schwung zu setzen wusste. Und die transzendentale Methode ist demnach nicht dadurch zu widerlegen, dass sie zur Zeit Aristoteles als eine reduktive zur Feststellung anderer Grundbegriffe führen musste,[2] so dass deren gewärtigen Ergebnissen auch keine überzeitliche Geltung zugesprochen werden darf. Allsrdings, wenn diese Methode wirklich eine reduktive wäre und zur Zeit Aristoteles überhaupt zur Anwendung gelangen könnte! Was Scheler übersieht, ist die Eigentümlichkeit der mathematischen Naturwissenschaft und deren zentrale Stellung in dem System der Erfahrungswissenschaften. Denn nur in dem Moment, wo die Haltlosigkeit des metaphysischen Dingbegriffes an der Hand der sich *bewährenden* Naturwissenschaft durchschaut werden konnte, war die Möglichkeit gegeben, die Gegenständlichkeit selbst zum Problem zu machen und die transzendentale Methode anzuwenden. Die Voraussetzung der aristotelischen Wissenschaft aber war eben der metaphysische Realismus, und deshalb konnte nur die Frage nach dem Verhältnis von einer Erkenntnis, die eine Welt wiederzugeben hat, und dieser Welt an sich, gefragt werden, nicht aber nach den notwendigen Bedingungen der Erkenntnis als den entscheidenden Bedingungen des Seins. Würden die Methoden der mathematischen Naturwissenschaft nicht zur Aufgebung des unkritischen Begriffs des Dinges und zur Setzung eines anderen drängen, der sich mit der Arbeit der Wissenschaft verträgt, dann könnte es von bleibenden Resultaten nicht gesprochen werden. Werden aber die Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft als diejenigen Funktionen entdeckt, welche zur Bestimmung dessen dienen, was Gegenstand werden kann,

[1] ibid. S. 75.

[2] ibid. S. 56.

dann kommt ihnen unbedingte Geltung zu,[1] ebenso wie zuvor der als an sich existierend angenommene Gegenstand, den *letzten Grund* ergab für die Rechtmässigkeit einer als adäquat gekennzeichneten Erkenntnis. Nicht der Wahrheitsbegriff ist von Grund aus durch die transzendentale Fragestellung geändert, nicht auf den Gegenstand als Kriterium der Objektivität wird Verzicht geleistet — wie zuvor, bleibt der Gegenstand das Ziel und der Richtpunkt der Erkenntnis, nur ist er nicht mehr als *Datum* zu betrachten, mit welchem dessen Gesetzlichkeit schon gegeben sein sollte. Der Gegenstand bleibt das Kriterium, nur ist dieser erstere nicht in einem Faktum der Gegebenheit zu suchen, sondern in den bleibenden Bestimmungen, welche den Gegenstand zu konstituieren verhelfen. An die Stelle des fertigen Gegenstandes, welcher, wenn er in der Empfindung schon gegeben sein sollte, «keiner Physik und keiner Mathematik» «zu seiner Entdeckung bedurfte»,[2] tritt ein Inbegriff und eine Einheit von notwendigen, unaufhebbaren, formalen Bestimmungen, denen jeder als Gegenstand sich ankündigende Inhalt genau zu entsprechen hat und nur durch die Zusammenstimmung mit diesen Kriterien als Gegenstand bestimmt und erkannt werden kann. Dass dieser Inbegriff von Prinzipien auf ein Bewusstsein überhaupt zu beziehen ist, darf nicht an der Unwandelbarkeit derselben irre machen. Denn was Kant im Begriff des Bewusstseins überhaupt zu fixieren sucht, ist nichts anderes als die unwandelbare Einheit des Gegenstandes. Nur als Korrelat für den Gegenstand kann und muss es ein «stehendes oder bleibendes Selbst»[3] geben, trotz aller individuellen und geschichtlichen Unterschiede muss dieses Selbst im Begriffe des menschlichen Geistes ausgesondert werden können. Die Statuierung dieses Bewusstseins überhaupt wird durch unsere Einsicht in die den Gegenstand bestimmende Funktion der Naturwissenschaft diktiert. Was nun den Grund für die

---

[1] Damit soll nicht gesagt werden, dass alle Bedingungen der Objektivität endgültig und ein für allemal als bestimmt zu betrachten sind. Das kann nur die weitere Entwicklung der Wissenschaft klarlegen. Aber sollte sich im weiteren Fortgang des Erkennens ein noch bis jetzt unberücksichtigtes Prinzip kenntlich machen, dessen Rechtmässigkeit erwiesen werden sollte, dann wird es nur so geschehen können, dass es als ein notwendiges Element in dem Ganzen der Bedingungen nachzuweisen wäre, unter welchen die naive sinnliche Erfahrung steht.

[2] Cohen: „Logik der reinen Erkenntnis", S. 55.

[3] Kant: „Kritik der reinen Vernunft" 1. Aufl., S. 107.

Setzung des Gegenstandes — dieses unerschütterlichen Zielpunktes aller auf Objektives gehenden Erkenntnis — bildet, muss selbst unwandelbar und fest bleiben. *Im Begriff des Gegenstandes liegt die Notwendigkeit für die Festlegung des Bewusstseins überhaupt*,[1] und sofern Kant auch den subjektiven Bedingungen nachzuspüren sucht, unter welchen dieses Bewusstsein überhaupt mit unseren empirischen Geisteskräften zusammenhängen kann, wird diese subjektive Deduktion von der objektiven geleitet und bedingt. Von einer Relativierung des Seins kann bei der Zurückführung desselben auf Prinzipien der Erkenntnis demnach hier keine Rede sein. Deshalb kann es nur befremdlich klingen, wenn an Stelle dieser Korrellativität von Gegenstand und Erkenntnis eine andere — von jeweiliger Arbeitswelt und tätigem Geist, der diese hervorgebracht haben soll — zu ersetzen gesucht wird.[2] Das Verhältnis von Geist und der durch denselben bewirkten Arbeit führt uns zunächst nicht über das Gebiet des rein subjektiven psychologischen hinaus, wobei die Frage, die uns hier interessiert, ob der Realismus oder der Transzendentalismus zu Recht besteht, noch garnicht berührt wird. Die gegenständliche Welt, wo diese Arbeit des Geistes sich abzuspielen hat, bildet dabei für Scheler eine unbezweifelbare Voraussetzung, über deren weitere Erkenntnisbedingungen keine Rechenschaft gegeben wird. Um das an dieser Welt zu erkennen, was auf den Geist $= X$[3] zu beziehen ist, muss ein als von der Kultur unberührter Weltzustand mit einem anderen verglichen werden können, um die Veränderungen zu konstatieren, welche nicht auf äussere blinde Ursachen, sondern auf bewusste Zwecke zurückschliessen lassen. Die Welt selbst, von der als fester Setzung ausgegangen wird, und die Bedingungen ihrer Erkennbarkeit bleiben ausserhalb der Sphäre dieser Betrachtung und können deshalb von deren Lösungen nicht in Abhängigkeit gesetzt werden.

Eine andere Frage ist es, ob die als unentbehrlich sich erweisenden Prinzipien der Naturwissenschaft auch alle anderen Wissensgebiete mitbedingen müssen, ob mit der Grundlegung der Objektivität auch die Grenzen gezogen werden, innerhalb welcher auch Psychologie und Geisteswissenschaft ihre Stelle finden können.

---

[1] Vgl. Cohen „Kommentar zu Imanuel Kants Kritik der reinen Vernunft" Philos. Bibliothek Bd. 113, 1907, Seite 54 bis 55.

[2] Scheler ibid., S. 181, These 12.

[3] Scheler ibid., S. 181, These 11.

Dass dies für die Psychologie zutreffen muss, erhellt daraus, dass das Subjektive nicht ausserhalb eines Verhältnisses zu den Bedingungen der Objektivität zu denken sei, wenn das, was sich in den objektiv-gültigen Zusammenhang nicht einreihen lässt, in das Gebiet des Subjektiven verwiesen werden muss. Auch das Sein des Subjektiven darf nicht als eine Gegebenheit betrachtet werden, durch das unmittelbare Erleben ausgezeichnet.[1] Was die Geschichtswissenschaft anbetrifft, ist eines klar: dass die Ergebnisse der transzendentalen Methode, welche den Begriff des Gegenständlichen zu klären und zu fixieren hat, nicht durch die Entwicklung dieses Gebietes widerlegt werden können, solange dessen Vertreter die Wirklichkeit der gegenständlichen Welt nicht zu bezweifeln trachten, sie als eine Selbstverständlichkeit voraussetzen, und deren Begriff nicht näher zu bestimmen suchen. Nur im ersteren Falle könnte die Entwicklung dieser Geisteswissenschaft als Instanz gegen die transzendentale Methode angeführt werden.

So haben wir gesehen, dass die transzendentale Methode nur so die Begründung der auf Gegenstände gerichteten Erkenntnis gewährleisten kann, dass sie die formalen synthetischen Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft als diejenigen nachweist, welche auch jeder Einzelwahrnehmung zugrunde liegen und die Bedingungen darstellen, mittelst welcher die fundamentalen Seinsunterscheidungen festgelegt werden können. Weil die Wahrnehmung nur in Rücksicht auf die in diesen Prinzipien waltenden Verhältnisse als eine objektive oder subjektive bestimmt werden und erst nach erfolgten prinzipiellen Erwägungen einen bestimmten Platz in Raum, Zeit und der Kausalkette erhalten kann, gelten diese Prinzipien auch für die Zukunft und geben jene notwendigen Kriterien ab, nach welchen die Wissenschaft in ihrem stetigen Fortgange sich zu richten hat. Damit wird die von der Wissenschaft instinktiv befolgten Prinzipien als unwandelbare begründet, die zu einem stehenden und werdenden Selbst gehören, welches Bewusstsein keiner Stütze mehr bedarf, den Grund für alle Bestimmungen der Realität in sich tragend.

Es könnte scheinen, als ob wir damit ins Reich der Metaphysik gelangt sind, von dessen Grenzen wir uns bis jetzt so glück-

[1] Siehe dazu die trefflichen Ausführungen Cassirers über den Begriff des Selbstbewusstseins und das Verhältnis der objektiven und subjektiven Deduktion bei Kant im „Erkenntnisproblem", . . . Bd. II, S. 563—589.

lich fern zu halten wussten. Soll der Grund für alles Sein in der Erkenntnis gesucht werden, dann kann dieses letztere leicht als selbstherrliche Funktion erscheinen, deren Entfaltungsmöglichkeiten unabsehbar sind. Und erweist die Begründung nur, dass auch der Gehalt der Sinneswahrnehmung Gesetzen gehorcht, welche das bewusste Denken auszugestalten versteht, so läuft die Begründung des synthetischen Denkens die Gefahr, ihre zwingende Beweiskraft zu verlieren und zu einer Konstatierung herabzusinken, welche nur ein Verhältnis in der Sphäre unseres bewussten Denkens betreffen soll, ohne jegliche Bedeutung für die Klärung des Verhältnisses zwischen *unserem* Erkennen und einer ihren eigenen Gesetzen unterliegenden Objektivität. Das würde zutreffen, wenn der Empfindung für sich keine selbständige Bedeutung zuerkannt wäre, wenn die Voraussetzungen der Naturerkenntnis mehr als formale verbindende Prinzipien darstellten und nicht ihrerseits auf den Zusammenhang mit dem Stoff der Empfindung angewiesen wären. Kant wird nicht müde, die formale Natur des erkennenden Verstandes zu betonen und damit dessen notwendige Beziehung auf das Gegebene der Empfindung zu unterstreichen.[1] Denn mit der Einsicht, dass die Wahrnehmungen sich vor den Gesetzen beugen, welche in planmässiger Gedankenarbeit von der Wissenschaft aufgestellt werden, dürfen noch nicht die ersteren in Schein verwandelt und als ein gehorsames und unbeschränkt abänderliches Material für die selbstherrlichen Zwecke der Erkenntnis betrachtet werden. Die Bearbeitung und Korrektur einer gegebenen Wahrnehmung kann nur darin bestehen, die Form der Verbindung, in welcher deren Elemente auftreten, *gedanklich* abzusondern, um die Entscheidung über den Wahrheitswert und die Art des Seins dieser Wahrnehmung an der Hand wissenschaftlicher Kriterien zu vollziehen. Die Wahrnehmung bleibt dabei, *was sie ist*, dem bewussten Denken gegenüber als Erscheinung *selbständig und unaufhebbar*. Und die Begründung des erkennenden Verstandes als Bedingung der Möglichkeit der sinnlichen Erfahrung kann nur in dem Nachweis bestehen, dass die formalen Prinzipien der Erfahrungswissenschaft mit denjenigen Verbindungsformen identisch sind, welche an der Wahrnehmung als deren Form auftreten, vom Stoff derselben unabtrennbar sind und ihnen Halt und Festigkeit verleihen. In dieser Zusammenstimmung liegt der zwingende Erkenntniswert dieser Prinzipien; nur dank

[1] Kant: „Kr. d. r. V.“, 2. Aufl., S. 135, 138 f. 145 und 153.

der Relation auf die sinnliche Erfahrung als ein zweites selbständiges Element hat es einen Sinn, von deren Fruchtbarkeit zu sprechen; gedacht für sich — ohne die notwendige Beziehung auf den Stoff der empirischen Erfahrung — bleiben sie leere Verfahrungsweisen, ohne jeglichen eigenen erkenntnismässigen Gehalt. So sehen wir, dass die transzendentale Methode, welche davon ausging einen *Zusammenhang*[1] zwischen Wissenschaft und naiver Erfahrung zu entdecken, nicht in einer Aufgebung der letzteren zu Gunsten der ersteren münden könnte. Damit ist aber der Weg ins Methapysische abgeschnitten. Abgetrennt vom Stoff der Erfahrung und für sich genommen, können die formalen Prinzipien nur als leere Bedingungen zu Erkenntnis gelten, oder Blendwerke erzeugen. Erkenntnis muss auf die immanente Sphäre unserer Erfahrung beschränkt bleiben.

So gelangt Kant auf dem Umweg der Kritik des Begriffs der gültigen Erfahrung zur Verlegung auch der Elemente der Gegenständlichkeit in das erkennende Bewusstsein. Nichts Bestimmbares bleibt hinter dem Bewusstsein zurück. Die Elemente, welche den Gegenstand der Erkenntnis konstituieren, lösen sich lediglich in Inhalte der Sinnlichkeit und des Verstandes auf. Wohl soll dieses Bewusstsein selbst, welches der Erkenntnis unterlegt wird, als ein unwandelbares, von unserem empirischen unterschiedenes gedacht werden. Trotzdem kann es doch scheinen, dass das Ergebnis der Kritik nur der Psychologie zugute kommen kann und in eine psychologische Theorie der Erkenntnisvermögen einmünden muss — von Kant zu Fries führen. Wie dem auch vorläufig sei, zu einem wichtigen Punkte sind wir hiermit gelangt — nämlich, dass, was bei Kant allein einen möglichen Abschluss bilden konnte, im Psychologismus in einen Ausgangspunkt verwandelt erscheint. Für Kant dagegen wird die Erkenntnis deshalb so bedeutungsvoll, weil der alte Begriff des Gegebenen sich nicht mehr als gültiges Kriterium verwenden lässt. Und das Erkennen selbst muss angesichts seiner objektivierenden Funktion eine feste und unwandelbare Gestalt von notwendigen Verfahrungsweisen erhalten, eine kristallische

---

[1] Cassirer, ibid., Bd. II, S. 543: „Deutlicher als das Bestreben der methodischen Trennung tritt in (der transzendentalen Logik) das Bewusstsein der einheitlichen Aufgabe und des gemeinsamen Zieles, das sie sämtlich in der „Möglichkeit der Erfahrung" besitzen voraus... Raum und Zeit sind gültig und notwendig, sofern sie sich als Bedingungen der Setzung des empirischen Seins bewähren".

feste Form erlangen. Anders beim Psychologismus. Ihm ist die Erkenntnis in ihrer subjektiven Seinsweise von vornherein unzweifelhaft, und diese subjektive Qualität soll sie mit allen anderen Aeusserungen des psychischen Lebens teilen. Während bei Kant die Frage entstehen muss, wie solch eine feste Organisation des Erkennens mit dem fliessenden Wesen des menschlichen Bewusstseins zu vereinigen ist, ist die Frage hier, wie kann subjektive, wandelbare, unstetige Erkenntnis zum objektiven verharrenden Sein hinführen. So sehen wir, dass die Ausgangspunkte von Grund aus verschieden sind und dass deshalb auch die möglichen Lösungen weit auseinander liegen müssen. Damit wollen wir noch kein Urteil über den psychologistischen Ausganspunkt fällen, bevor wir seine Fragestellung und seine wichtigsten Sätze nicht eingehender untersucht haben. Wir wollen nur folgende Ergebnisse festhalten.

1. Der Ausgangspunkt Kants wird nicht von irgend einem Sein aus gesucht, sondern wird von dem logischen Verhältnis der Elemente einer sich als gültig bewährenden Erkenntnis genommen. Deshalb konnte es auch kein psychologischer sein. Denn nicht um die Bestimmung unserer erkennenden Organisation handelt es sich hier, nicht um das *reale* Verhältnis von Erkenntniskräften, welche in derselben zusammenzuwirken haben, sondern um die Bestimmung des *Verhältnisses* zwischen sinnlicher Erfahrung und Denken, wie sie in der Wissenschaft gehandhabt werden und auf gemeinsame Bedingungen hinweisen. Die Einsicht in die bestimmende Bedeutung unserer Organisation kann deshalb nur als Abschluss, nicht aber als Ausgangspunkt erscheinen.

2. Die Begründung der rechtmässigen Geltung der wissenschaftlichen Prinzipien wird nicht aus rationalistischen Vorurteilen abgeleitet und als notwendige dekretiert, sondern nur diejenigen synthetischen Denkbestimmungen werden als notwendige bestimmt, welche sich als die Bedingungen derjenigen Erfahrung nachweisen lassen, die als sinnliche in ihrer Beziehung zur Objektivität keinem Zweifel unterliegt. In jedem anderen Falle würde die Begründung keine zwingende sein.

3. Damit sind nicht nur metaphysische Voraussetzungen allein im Ausgangspunkt vermieden, sondern mit der Restringierung der Anschauungsformen und Kategorien auf das Gegebene der Empfindung, ist das Uebergreifen in die Welt des Metaphysischen ein für allemal abgeschnitten. Die begründbaren Prinzipien der Wissen-

schaft sind als die einzigen und die letzten Kriterien alles Seins zu betrachten.

4. Auch der objektive Wahrheitsbegriff ist nicht von Grund aus geändert, das fundamentale Verhältnis zwischen der zu verifizierenden Erkenntnis und dem als beharrend gedachten Gegenstande bleibt bestehen. Nur ist die Erkenntnis nicht mehr eine zu einem fertigen Gegenstande hinzutretende Funktion, sondern eine auf ihn abzielende, ihn gestaltende. Aber wie der Gegenstand nicht als eine ausserhalb der Erkenntnis in sich geschlossene Gegebenheit gedacht werden darf, so ist er auch nicht als etwas zu denken, was aus der Erkenntnis hinausführt, ausserhalb der gültigen Erkenntnis zu suchen ist. Eine Erkenntnis hat den Gegenstand getroffen, wenn sie standzuhalten vermag, und erweist sich als eine falsche, nicht dem Gegenstande entsprechende, wenn sie sich im Fortgange der Erfahrung, welche das weitere Material für die Konstruktion der Welt herbeischafft, sich nicht aufrecht erhalten lässt, mit anderen Worten wenn sie nicht in einen durchgängigen widerspruchslosen Zusammenhang mit anderen Erkenntnissen einzureihen ist. Damit sind freilich eine ganze Reihe von erkenntnistheoretischen Bestimmungen unmöglich geworden. So z. B. die Bestimmung der Erkenntnis als *abbildender* Funktion, die Kennzeichnung der Sinne als *vermittelnder* Tätigkeit, welche die Wiedergabe des Seienden trüben und abändern kann, oder aber die Bestimmung des Denkens als derjenigen Erkenntnisart, welche uns die Dinge so zeigt, wie sie sind, ohne sie durch fremde Elemente zu verfälschen. Denn der Gegenstand ist nicht mehr da, sodass er mittelbar oder unmittelbar wiedergegeben werden könnte.

Kehren wir nun zu den psychologistischen Lehren zurück und sehen wir zu, wie diese Probleme vom Psychologismus gehandhabt werden.

IV. Kapitel.

Kritische Beleuchtung der grundlegenden Voraussetzungen des modernen Psychologismus.

Kant hat, wie wir gesehen haben, weder den naiven Realismus noch den kritischen Empirismus der englischen Assoziationspsychologie, noch den Dogmatismus einer erfolgreich arbeitenden Wissenschaft seinen Untersuchungen zu Grunde gelegt, um zu seinen Ergebnissen zu gelangen. Ist damit auch der moderne Psychologismus abgewehrt, welcher selbst diese drei verschiedenen Tendenzen bekämpft und in seinem erweiterten Begriff der Psychologie einen von diesem abseits liegenden Boden sucht, um das Problem der Erkenntnis rein aus sich heraus an ihrer eigentlichen Quelle zu entscheiden? Zwar ist von der Kantischen Fragestellung aus auch das psychische Sein zum Problem geworden, sodass auch die innere Erfahrung nicht als Gegebenheit betrachtet werden darf, wenn die beiden entscheidenden Sphären des Seins erst auf Grund von Erkenntnisprinzipien gegen einander abgegrenzt und bestimmt werden können. Aber was sind diese Prinzipien selbst? Sind es nicht wieder Elemente oder Produkte oder fundamentale Faktoren unseres Bewusstseinslebens? Dürfen wir sie dann in einen prinzipiellen Gegensatz zur innern Erfahrung setzen? Und kann das Kantische Bewusstsein überhaupt wirklich von unserer innern Erfahrung getrennt gedacht werden? Umsomehr als es doch nicht an Stellen bei Kant fehlt, wonach der innern Erfahrung ihre entscheidende Kompetenz wiedergegeben wird. Denn was kann es anderes bedeuten, wenn Kant den inneren Sinn als «Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind» zum «Medium» bestimmt, wodurch allein die Möglichkeit der Entstehung synthetischer Urteile gegeben sein sollte?[1] Also wurzeln die synthetischen Urteile, auf welchen alle Objektivität beruhen soll, doch selbst in der innern Erfahrung,

[1] Kant: Kr. d. r. V., 2. Aufl. S. 198.

fussen selbst auf einer Gegebenheit, in welcher die heterogenen, für die Verbindung in Betracht kommenden Elemente der Erkenntnis sich tatsächlich früher zusammenzufinden haben. Prägnanter könnte sich kein Psychologist ausdrücken, welcher die durchgängige psychologische Natur unserer Erkenntnis dartun wollte. Und wie soll das Problem der Erkenntnis unabhängig von der innern Erfahrung erwogen werden können, in welcher allein unser Wissen sein eigenartiges Dasein realisieren kann? Muss die Erkenntnis als letzte Quelle für alles Sein bestimmt werden und handelt es sich dabei um ein System von notwendigen Begriffen und Verfahrungsweisen, um eine Organisation nämlich, in welcher fixierbare Verhältnisse obwalten sollen, wie soll diese letztere bestimmt werden können ohne einen Anhaltspunkt in der inneren Erfahrung, wo die dafür in Betracht kommenden Unterschiede gegeben wären? Erwägt denn Kant nicht schliesslich Erkenntniskräfte, wenn er Denken und Sinnesanschauung aufeinander bezieht und deren Zusammenhang aufdeckt? Und wie könnte er die Grenzen der Gültigkeit seines Apriori feststellen, wenn er nicht die sinnliche Natur unseres Erkennens als Tatsache vorgefunden hätte?

Eine solche psychologistische Argumentation würde zwingend sein, wenn das Charakteristikum des Psychologismus allein in der Behauptung des Satzes bestände, dass auch alle objektive Erfahrung an die Bestimmungen unserer Subjektivität gebunden bleibt. Dann würde es in der Tat keinen Gegensatz zwischen Kant und dem Psycholigismus geben. Wenn ein solcher ausgesprochener Gegensatz doch besteht, welcher die einander ausschliessenden Lösungen bestimmt, so muss er in etwas anderem gesucht werden, und zwar darin, *wie* diese Einsicht in die Gebundenheit aller objektiven Bestimmungen an unsere erkennende Organisation von den in Betracht kommenden Standpunkten gewonnen wird. Das Unterscheidende des Psychologismus besteht darin, dass die Subjektivität aller unserer Erkenntnis für ihn einen *letzten gegebenen* Punkt bildet, hinter dem nichts Bestimmendes mehr liegen kann. Für Kant dagegen ist diese alles Wissen und Sein umspannende Subjektivität kein Datum, welches mit der inneren Erfahrung gegeben wäre. *Er leitet sie ab*, und zwar aus Gründen, deren Gültigkeit nicht mehr auf eine Gegebenheit in der innern Erfahrung bezogen werden kann. Und wenn er aus bestimmten Prämissen die Organisation unserer Erkenntnis abzuleiten sich bemüht, so bleiben seine Ableitungen

durch jene Prämissen gebunden, welche nichts mehr zu erschliessen gestatten, als in ihnen liegt. Für den Psychologismus existieren diese Gründe nicht; nicht aus Voraussetzungen und nicht vermittelst logischer Kunstgriffe sollen die letzten Bedingungen unseres Wissens abgeleitet werden. *Gefunden und nachgewiesen* sollen sie werden, als Gründe für gegebene Tatsachen, so wie der Physiker oder der Chemiker die ihm zu Gebote stehenden Erscheinungen auf diejenigen Kräfte zurückzuführen hat, welche in ihnen walten.[1]

Es sind in Wirklichkeit entgegengesetzte Methoden, welche bei Kant und im Psychologismus in Wirksamkeit treten. Kant wird auf Grund von vorliegenden Verhältnissen in einer gültigen Erkenntnis zur Annahme einer erkennenden Organisation und zur näheren Fixierung der in ihr wirkenden Momente gedrängt. Alle Bestimmungen dieser Organisation, welche für die Erkenntnis der Objektivität entscheidend sind, werden auf dem indirekten Wege der Schlüsse gewonnen. Für den Psychologismus steht die Tatsächlichkeit dieser Organisation von vornherein fest als eine, welche sich in jeder Erkenntnis unzweifelhaft kundgeben soll. Und die Aufgabe ist, auf dem Wege der exakten Beobachtung und rein durchgeführter Analysen diese Organisation zu bestimmen. Für Kant wird die Beziehung einer Erkenntnis auf Objektivität den Anfang der Untersuchungen bilden müssen, im Psychologismus erscheint diese Frage naturgemäss am Schluss. Deshalb gilt es für Fries als eine Selbstverständlichkeit, dass wir zuerst unseren subjektiven Erkenntnisprozess oder, wie er es nennt, «die Geschichte unsers Erkennens»[2] rein für sich zu betrachten haben, bevor wir zu fragen haben werden, ob dieser Erkenntnistätigkeit auch ein objektiver, von ihr unabhängiger Gegenstand entspricht.[3] Deshalb führt Heymans das Problem einer Aussenwelt am Schlusse seiner Untersuchungen ein, nachdem er die synthetischen, über das sinnlich Gegebene hinausgehenden Urteile auf unbewusste, aber innerhalb des Bewusstseins anzunehmende Daten zurückgeführt hat.[4] Dem Psychologismus zufolge ist diese objektive Beziehung, von welcher Kant den Weg zur Bestimmung der Subjektivität suchte, das Rätsel-

---

[1] Heymans, ibid. S. 27—30, Lipps, Aufgabe der Erkenntnistheorie S. 529 Fries, ibid. I S. 26; II § 95, S. 72.

[2] Fries, ibid. Bd. I, S. 68.

[3] ibid., Bd. I, S. 41, S. 94.

[4] Heymans, ibid. S. 407 ff.

hafteste auf der Welt,[1] auf die Wurzel des Irrationalen in unserem Bewusstsein andeutend.[2] Denn die Frage wird im Psychologismus so gestellt: wie kann ein unzweifelhaft Subjektives, in einer innern Sphäre Eingeschlossenes auf ein rein Objektives, davon Unabhängiges gehen?

Der Gedanke der Objektivität mit seiner unzweideutigen Beziehung auf eine andere, vom Bewusstsein verschiedene Art des Gegebenen muss demnach das letzte und wichtigste Problem des Psychologismus bilden, die Grenzen des Begreiflichen aufrollend und den Punkt bildend, wo die metaphysischen Gesichtspunkte sich einstellen können. Je nach dem metaphysischen Bedürfnis des einzelnen Vertreters des Psychologismus wird die Tendenz zum Uebergreifen in das Gebiet des Metaphysischen stark verschieden sein. So wird Cornelius, welcher einen reinen Empirismus aufrecht zu erhalten strebt, eben bei der Behandlung des Seinsproblems, der Metaphysik den entschiedensten Kampf erklären müssen. Und wirklich Cornelius zufolge dürfen wir keinen Begriff der Objektivität als selbstverständlich vorausschicken[3] und, sofern dieser Begriff ein über das Bewusstsein hinausgehendes Sein andeuten soll, ist er unschädlich zu machen und als Blendwerk aufzudecken,[4] so dass der Begriff von einer Welt von Objekten nur in einem Falle aufrecht erhalten werden darf, wenn diese sich auf Bewusstseinstatsachen restlos zurückführen lassen.[5] Viel weiter geht schon Sigwart. Das Sein ist ihm etwas, was sich nicht verständlich in einzelne bekannte Bewusstseinselemente und Gesetzlichkeiten auflösen lässt. Als das letzte Rätsel des Denkens, welches sich nicht in die Grenzen unserer Begriffsbildung einreihen lässt, bildet dieses Sein für Sigwart doch nicht etwas, was die Schranken unserer psychischen Organisation zu sprengen vermöchte, wenn es die Natur unseres begrifflichen Denkens übersteigt. Wenn die Formen unserer Begriffsbildung in nicht weiter zurückführbaren Axiomen wurzeln, in welchen die feste Natur unseres Vorstellens[6] zum Ausdruck kommt, so lässt sich die erkenntnistheoretische Voraussetzung, dass wir mit unserem

[1] Fries, ibid. Bd. I., S. 70.

[2] Volkelt „Beiträge zur Analysis des Bewusstseins „Zeitschr. für Phil. u. phil. Kr. Bd. 112, 1898, S. 234—6.

[3] Cornelius, ibid. S. 169.

[4] ibid. S. 254, 270 f.

[5] ibid. S. 168 f., 262 ff.

[6] Sigwart, ibid., I, S. 423.

Denken ein *Seiendes* zu treffen haben, für Sigwart nicht auf dieselbe Quelle beziehen[1] und bildet ein Problem für sich. Aber eine Klärung dieser rätselhaften Beziehung unseres Denkens auf ein nirgends vorliegendes Seiendes, finden wir bei Sigwart nicht. Die Antwort, die er zu geben vermag, ist keine positive und vorwärtsbringende. Nur als ein «*Postulat* unseres Wissens- und Erkenntnistriebes», «an dessen Wahrheit zu glauben wir trotz der Einsicht, dass sie nicht selbstverständlich ist, uns nicht verwehren können»,[2] ist die Beziehung auf ein Seiendes zu begreifen, und nicht aus Gründen der logischen Notwendigkeit, sondern «aus allgemeinen psychologischen Motiven» abzuleiten.[3] Es ist eigentlich ein Verzicht auf eine Antwort nicht aber eine Lösung des Problems, wenn man unsere Aufmerksamkeit auf die nicht weiter angebbaren psychologischen Motive hinlenkt, damit nur eine Grenze setzend, über die wir nicht hinauszufragen haben. Und das Weitere, was uns Sigwart über das Problem des Seins noch zu sagen hat, ist, uns daran zu erinnern, dass nur unter der Voraussetzung dieses auf subjektiven Gründen beruhenden Postulats Bedingungen angegeben werden können, unter welchen subjektive Wahrnehmungen auf ein angenommenes Sein zu beziehen sind.[4] Aber nirgends kann dieser Prozess unseres Denkens zu jenem Sein selbst hinführen. «Alle allgemeinen Sätze, welche wir im Begriff des Seienden annehmen, müssen schliesslich so beschaffen sein, dass aus ihnen das *unmittelbar Gewisse, das subjektive Faktum der Wahrnehmung*[5] wieder als notwendige Folge hervorgeht, wie es als Ausgangspunkt des ganzen Prozesses gewesen war».[6] Aus dem Angeführten folgt es, dass die sogenannten «allgemeinen psychologischen Motive» die letzten Begründungsmittel innerhalb einer solchen Erkenntnislehre abgeben werden, welche mit *einer* Art von Gegebenheit operierend, das Unterscheidende der Seinsbestimmung von jedem analytischen, rein begrifflichen Verfahren eingesehen hat, aber zu keinen metaphysischen Lösungen fortgehen will.

Eine rein metaphysische Entscheidung desselben Problems tritt uns bei Heymans entgegen. Zwar könnte es scheinen, als ob die

---

[1] ibid. I, S. 425.
[2] ibid. I, S. 427 f.
[3] ibid. I, S. 422.
[4] ibid. I, S. 428.
[5] von uns unterstrichen.
[6] ibid. I, S. 430.

Frage, wie der Begriff von einer *„nicht vorgestellten“* Wirklichkeit in uns auftreten kann, wenn «alles Wirkliche» «uns nur in einer ... Weise»[1] — in der ursprünglichsten Form von Vorstellungen — gegeben ist,[2] für Heymans noch zu keiner Veranlassung werden wird, den immanenten Boden der innern Erfahrung zu verlassen, wenn ihm «die Tatsachen des Denkens», welche sich «auf die Annahme einer Aussenwelt», beziehen, nirgends über die «Feststellung und Benennung eines gegebenen Tatbestandes hinausgehen»,[3] — des Tatbestandes nämlich, dass im Bewusstsein Wirklichkeiten zu konstatieren sind, welche sich, in ihrem Auftreten vom gegebenen Bewusstseinsinhalt ... unabhängig erweisen».[4] Aber die nähere Bestimmung dessen, was auf eine nur in apriorisch-synthetischen Urteilen[5] angenommene Aussenwelt zu beziehen ist, zeigen zur Genüge, dass obwohl der Objektivierungsprozess hier in psychologischen Termini ausgedrückt erscheint, die Deutung der im Bewusstsein gegebenen Tatsachen doch von metaphysischen Voraussetzungen bestimmt werden, wenn aus dem Vorhandensein von Hemmungsgefühlen die Annahme einer zweiten Welt notwendig werden soll. Denn nur wo eine zweite Welt schon vorausgesetzt ist, können Hemmungen diese Deutung erhalten und Eindrücke, welche nicht durch andere Bewusstseinsinhalte bedingt erscheinen, aus dem Bewusstsein zu einer anderen Wirklichkeit hinführen.

Dass der methaphysische Realismus die Grundvoraussetzung der Heymanschen Theorie bildet, ersehen wir aus der Behandlung der zweiten Kardinalfrage, nämlich des Erkenntnisproblems, wo die synthetischen Urteile als diejenigen Gewissheitsarten begründet werden sollen, welche nicht auf den gegebenen Stoff der Wahrnehmung, sondern auf die bleibende Natur unserer erkennenden Organisation zu beziehen sind. Um zu erklären, woher wir diese scheinbar grundlosen aber apodiktischen Erkenntnisse hernehmen und worin der Grund ihrer Gültigkeit zu suchen sei, macht Heymans zwei metaphysische Annahmen. Zuerst wird die Wahrnehmung als Wirkung aus zwei nicht direkt gegebenen, aber realen Faktoren gedacht — als eine Resultante aus den Einwirkungen

[1] Heymanns ibid. S. 409.
[2] ibid. S. 408.
[3] ibid. S. 420.
[4] ibid. S. 419.
[5] ibid. S. 413.

einerseits, welche ausserhalb des Subjekts liegen und aus den Reaktionen andererseits, welche aus der Natur unserer Organisation stammen sollen.[1] Dies ist eine metaphysische Annahme. Denn unter der Voraussetzung, dass uns nur Bewusstseinsinhalte gegeben sind, dass wir in unsere Organisation eingeschlossen und nur an eine Art von Gegebenheit gebunden bleiben, kann in uns keine direkte Erkenntnis von einem Verhältnis auftreten, welches nur *hinter* der Sphäre des Bewusstseins sich abspielen kann. Kein Inhalt unseres Bewusstseins kann uns etwas über eine solche transsubjektive Wechselwirkung sagen, und die Wahrnehmung, welche als Resultat dieser Wechselwirkung in uns auftreten soll, muss zunächst als etwas Homogenes, rein zur Sphäre des Bewusstseins Gehöriges erscheinen, in welcher die Spuren einer zweiten Welt von Kräften verborgen bleiben müssen. Dass dieser psycho-physische Realismus keine erfahrungsmässige Annahme ist, erhellt aus dem Zugeständnisse Heymans, dass der Gehalt der Wahrnehmung sich nicht so präsentierte, um uns die verschiedenen Quellen derselben direkt ins Bewusstsein zu bringen.[2] Und die apriorischen Sätze treten andererseits nicht so auf, dass wir in ihnen den unmittelbaren Ausdruck unserer psychischen Natur erkennen könnten. Die Erfahrung, dass solche scheinbar grundlose, aber unausschaltbare Ueberzeugungen sich in uns behaupten können, drängt Heymans zu einer zweiten metaphysischen Annahme — neben jener ersten von dem Vorhandensein zweier in Beziehung zueinander stehenden Substanzen, aus deren Zusammenwirken die Wahrnehmung zu begreifen sei — zu der zweiten Hypothese nämlich, dass «der Geist den vom Subjekte herrührenden Allgemeincharakter von dem spezifischen, dem einwirkenden Objekte zuzuschreibenden Inhalten zu unterscheiden und diese logisch zu verwerten vermöchte».[3] Es muss also die Annahme gemacht werden, dass wir in irgend einer Weise, auch ohne uns klare Rechenschaft davon geben zu können, die Form der Erkenntnis von dem Inhalte abzusondern vermögen, um es rein für sich zu erfassen. Die synthetischen Urteile werden von Heymans nur unter der komplizierten Voraussetzung begreiflich gemachet, dass unser Bewusstsein eine feste Organisation bildet, welches in einer Wechselwirkung mit einer fremden Substanz

[1] ibid. S. 181.
[2] ibid. S. 183.
[3] ibid.

stehend, dem aus derselben zufliessenden Stoff ihre eigene bleibende Form aufzuzwingen und in einem halbbewussten Akt diese Form vom fertigen Erzeugnis abzusondern und logisch zu verarbeiten vermag. So sehen wir, wie Heymans für die Beantwortung des Seins- und des Erkenntnisproblems sich gezwungen sieht hinter die Schranken unserer psychischen Organisation hinauszugreifen und dasjeniges was bei Sigwart den Namen von «festen allgemeinen psychologischen Motiven» trägt, auf einen psychischen Instinkt zu beziehen, in welchem das metaphysische Verhältnis von dem uns allein zugänglichen Bewusstsein und einem nicht direkt erkennbaren, aber real bestehendem Sein uns dunkel aber sicher angekündigt werden soll.

Das Problem der Objektivität bildet das *Grenzproblem* des Psychologismus, welches die ursprünglichen Schranken des letzteren zu zersprengen droht und entweder zu einem psychophysischen Realismus oder zu einem voluntaristischen Idealismus[1] führt, und das aus dem Grunde, weil eine unüberschreitbare Subjektivität den Ausgangspunkt bildet. Was aber für den Psychologismus entscheidend bleibt, sind nicht diese bestimmten metaphysischen Konsequenzen, welche auch ausbleiben können, sondern einzig und allein *der Weg der Begründung jener Annahmen betreffs eines möglichen objektiven Seins.* Dieser Weg der Begründung ist ein subjektiver. Mögen wir in unseren auf Objektives gehenden Erkenntnissen eine adäquate Wiedergabe einer zweiten Wirklickeit erblicken oder es als reines Produkt unseres Bewusstseins durchschauen, in jedem Falle kann eine Entscheidung über den Wert einer solchen Erkenntnis dem Psychologismus zufolge nur auf Grund von Kriterien getroffen werden, welche in unserer Sphäre des Bewusstseins walten. Das meint der Psychologismus, wenn er die Möglichkeit von einer objektiven Begründung der Erkenntnis bestreitet[2] und das Ziel verfolgt, die subjektiven Gründe der Wahrheit aufzudecken. Uns interessiert hier die Frage, ob diese subjektiven Gründe, welche der Psychologismus anzugeben sich bemüht (das Selbstvertrauen der unmittelbaren Vernunft bei Fries,[3] die unmittelbare Gewissheit, «dass wir vernünftige, nach zureichenden Gründen urteilende Wesen» sind,[4] bei Heymans, der Glaube an die Zuverlässigkeit unseres Bewusstseins

[1] Lipps, Leitfaden der Psychologie, S. 345.

[2] Fries, ibid. Bd. I, § 71, besonders S. 354. Vgl. Heymans, S. 16 f.

[3] ibid. S. XXVII f., 59.

[4] Heymans, ibid. S. 17.

der Evidenz bei Sigwart),[1] vom Psychologismus eindeutig bestimmt und auf dem Wege der introspektiven Analyse wirklich gewonnen werden können. Wie erfahren wir von diesen letzten Gründen aller Wahrheit: auf dem Wege einer Erleuchtung, durch eine innere Stimme, oder sind es erkennbare Daten, welche jeden bewussten Erkenntnisakt begleiten? Weder das eine noch das andere ist der Fall. Ein solches unmittelbares Bewusstsein der Wahrheit besitzen wir nicht, welches sich von jener Ueberzeugung unterscheiden liesse, die auch jeden als wahr geglaubten Irrtum begleitet. Deshalb die fortwährende Selbstkorrektur des Denkens und die provisorische Bedeutung einer jeden als wahr gesetzten Erkenntnis. Worin soll also der Grund der Wahrheit liegen, wenn dieser sich einstellende Glaube nur ein Symptom für eine mögliche Wahrheit sein soll, ohne die letztere ein für allemal als solche auszeichnen zu können? Wonach richten wir uns, wenn wir unsere angenommenen und geglaubten Wahrheiten korrigieren? Die Antworten des Psychologismus sind hier auffallend verschiedenartig, ein Zeichen, dass wir mit ihnen das Gebiet der Hypothese betreten. So ist nach Fries der letzte Grund aller möglichen Wahrheit in unfehlbaren Erkenntnissen zu suchen, welche verborgen in der unmittelbaren Vernunft auftreten und nur auf dem indirekten Wege des reflektierenden Denkens zugänglich gemacht werden können.[2] Der Verstand, welcher uns die fertige Wahrheit zuzuführen hat, wird durch eine der Erkenntnis fremde Spontaneität bestimmt,[3] ist deshalb dem Irrtum unterworfen und treibt falsche Erkenntnisse hervor, die er aber durch den Vergleich mit der im Dunkeln sich bergenden originalen Erkenntnis der unmittelbaren Vernunft[4] berichtigen kann.

Lipps zufolge sollen die letzten Gründe für unsere objektivierende Erkenntnistätigkeit in Forderungen zu suchen sein, welche wir in besonderem von dem passiven Haben der Empfindungen sich unterscheidenden Hinwendungsakten erleben sollen.[5] Diese Forderungen sind aber nicht als solche zu denken, welche von transzendenten Dingen ausgehen, denn sie bilden deshalb «Gesetze der

[1] Sigwart, ibid. Bd. I, S. 15.
[2] Fries, ibid. I, S. 249 f., 273.
[3] ibid. I, S. 247 ff., 78, 258.
[4] ibid. I, S. 403, II, S. 18, 79.
[5] Lipps: Inhalt und Gegenstand, S. 516—520.

Gegenstände, weil das Ich Tätigkeit ist und tätige Gegenstände in sich schliesst». Diese Gegenstände bleiben Inhalte des in uns sich betätigenden überindividuellen Ich, die nur dem individuellen perzeptiven Bewusstsein gegenüber als unabhängig erscheinen.[1]

Nach Heymans soll der Grund der Wahrheit in gegebenen Daten liegen, und wo solche nicht zu konstatieren sind, werden die sich einstellenden Erkenntnisse nicht auf eine hinter dem Bewusstsein liegende Wirklichkeit bezogen, sondern zunächst auf subjektive Gegebenheiten in den dunklen Tiefen unseres Bewusstseins zurückzuführen gesucht.[2]

Wenn der Hinweis auf subjektive Glaubensakte noch den Anschein erwecken könnte, als ob die subjektive Begründung der Erkenntnis auf Feststellungen aus innerer Erfahrung beruhe, so ist der hypothetische Charakter dieser näheren Bestimmungen ohne weiteres ersichtlich. Eine unmittelbar fertige, aber unaussprechliche und nie völlig ins Bewusstsein zu bringende Erkenntnis,[3] unbewusste Daten oder Forderungen, welche einem individuellen Ich als fremde erscheinen, sofern sie an ihn herantreten, sich aber in seine eigenen verwandeln, sofern er zum überindividuellen Ich sich erhebend, sie als seine eigenen anerkennt und erfüllt[4] — dies sind keine Elemente einer introspektiven Beobachtung. Es müssen hier leitende Gesichtspunkte bestimmend sein, welche diese hypothetischen Annahmen bedingen, Dies führt uns zu der Betrachtung der allgemeinsten Voraussetzungen des Psychologismus.

Was meint der Psychologismus, wenn er den für alle seine Ausgestaltungen entscheidenden Grundsatz von der Unmöglichkeit der objektiven Begründung zu behaupten sucht? Die Erfahrung bietet uns den Tatbestand, dass wir zwischen Wahr und Falsch zu unterscheiden vermögen und zwischen objektiver und subjektiver Erkenntnis eine scharfe Grenze ziehen. Wenn der Psychologismus den Grund dieser Unterscheidungen auf subjektive Gegebenheiten oder Kräfte in uns zurückzuführen sucht, so bedeutet das ein *Zweifaches.* Erstens wird der Gedanke von der Möglichkeit einer objektiven Begründung unserer Erkenntnis abgewehrt. Weil wir nur über *eine* Art von Gegebenheit verfügen und mit unserer Erkenntnis nicht aus der Sphäre des Bewusstseins hinaus können, kann eine

[1] ibid. S. 644 ff.
[2] Heymans, ibid. S. 11, 15, 17.
[3] Fries, ibid. II, S. 273, 249, 54, 256 oben.
[4] Lipps: Inhalt und Gegenstand, 617—622, 637 f.

objektiv gültige Wahrheit nicht auf einem Vergleich mit einer transsubjektiven Welt beruhen.[1] An diese negative Bestimmung knüpft sich eine zweite *positive*, nämlich, dass die Wahrheit auf Gründen beruhe, welche in unserem Bewusstsein selbst liegen müssen. Diese Bestimmung ist von der grössten Wichtigkeit, denn sie stellt den Psychologismus in einen direkten Gegensatz zu jenen vorkantischen Erkenntnislehren, welche das Problem der Erkenntnis zur skeptischen Entscheidung bringen mussten, weil die geforderte Uebereinstimmung zwischen Erkenntnis und Sein, wegen der Unüberschreitbarkeit unseres Bewusstseins nicht durchzuführen war. Der Psychologismus hält dagegen an der Gültigkeit einer Erkenntnis fest, welche auf subjektivem Grunde ruhen soll. Freilich wird dieser Erkenntnis nur eine beschränkte Gültigkeit zugeschrieben,[2] aber auch eine solche Lösung war auf Grund des vorkantischen Wahrheitsbegriffs eine Unmöglichkeit. Worin liegt diese eigentümliche Wendung des Erkenntnisproblems? Dürfen wir annehmen, dass der Psychologismus eine Revolutionierung des vorkantischen Wahrheitsbegriff vollzog, wenn er denselben auf immanente Bestimmungen zu reduzieren suchte? Bei näherem Zusehen wird es klar, dass das Augenmerk des Psychologismus nicht auf die Aenderung des Wahrheitsbegriffs gerichtet ist, wenn wir in dem allgemeinen Rahmen seiner Lehren auf die Verwendung von vorkantischen und kantischen Bestimmungen des Wahrheitsbegriffes stossen. Fries z. B. rüttelt an dem vorkantischen Wahrheitsbegriff nicht. Wo unfertige Erkenntnis vorliegt, bleibt die Uebereinstimmung das Kriterium.[3] Was er bestreitet, ist die Annahme, dass die Erkenntnis durch den Gegenstand oder der Gegenstand durch die Erkenntnis *bewirkt* werden kann. Indem er diese letztere Bestimmung Kant unterschiebt,[4] betont er die Unmöglichkeit von einem transzendentalen Verhältnis zwischen Gegenstand und Erkenntnis etwas zu wissen, wobei unter einem transzendentalen Verhältnis ein solches gedacht wird, welches die Grenzen unseres Bewusstseins überschreitet.[5] Wenn Fries mit dem subjektiven Ausgangspunkt nicht zugleich die skeptischen Kon-

[1] Vgl. besonders Fries, Bd. I, S. 347, 348, 353, 350 f.

[2] Fries ibid. I, S. 46, 58.

[3] Fries, ibid. Bd. I, S. 340.

[4] ibid. I, XXVII f.

[5] ibid. I. S. 354, „Transzendementale Wahrheit hat unsere Erkenntnis oder sie hat sie nicht, ohne dass mir etwas dafür oder dawieder tun können“ . . . Vgl. hierzu I, S. 350 und 58.

sequenzen akzeptiert, so wurzelt das allein in der Ueberzeugung auf dem immanenten Boden des Bewusstseins die beiden zu vergleichenden Stücke finden zu können, welche für die Begründung von subjektiv gültigen Erkenntnissen notwendig sind. Auch bei Heymans tritt uns derselbe Wahrheitsbegriff entgegen.[1] Aber wie wenig bestimmend die Fassung dieses Begriffs für die einzelne Ausgestaltung der Theorie ist, erhellt daraus, dass wo ein und derselbe Wahrheitsbegriff verwendet wird, die Angaben darüber stark auseinander gehen, was wir zu vergleichen haben und auf welchem Wege dieser Vergleich sich zu vollziehen hat. Nur der Gedanke von der notwendigen Beziehung aller objektiven Erkenntnis auf subjektive Gründe bildet das gemeinsame Grundelement aller psychologistischen Theorien, sich als ein Schluss aus zwei Prämissen darstellen lassend, wie folgt:

Wir sind in unsere subjektive Organisation eingeschlossen.[2]

Wir verfügen über Erkenntnisse, welche sich auf Objektivität beziehen.

Folglich:

wurzeln diese Erkenntnisse in subjektiven Fürwahrhaltungen, welche nur unter den Bedingungen unserer realen Organisation Geltung beanspruchen dürfen.

Mit diesem Schluss ist noch keine positive Entscheidung gesetzt, aber der Ausgangspunkt und die Methoden des Psychologismus unzweideutig fixiert und der Kreis um die möglichen Theorien gezogen, welche den Charakter und die Gesetzlichkeit unserer Organisation zu *schildern* haben. Dem Psychologismus zufolge muss die Organisation unseres Erkennens auf dem reinen Boden der inneren Erfahrung bestimmt werden können. «Selbsterkenntnis ist also die Forderung, ... Kenntnis der inneren Natur des Geistes, Anthropologie!» — ruft Fries aus, der Wegweiser für den gesamten modernen Psychologismus.[3] Direkte und künstliche psychologische Methoden dürfen die einzigen Mittel dieser Feststellungen bilden.[4] Wir haben zu fragen, ob der Psychologismus wirklich auf

---

[1] Heymans, ibid. S. 3—12, 182.

[2] Vgl. Fries ibid. I S. 46, besonders 86 f.

[3] Fries, ibid. I, S. 32

[4] Vgl. Heymans, ibid. S. 30—31 über das Experimentive mit dem eigenen Denken.

diesem Wege die Ansichten gewinnt, welche seinen allgemeinen Begriff von der Organisation ausmachen.

Wie kann diese Bestimmung gegeben werden? Soll hier wirklich eine immanente Begriffsbestimmung vorliegen, dann kann es zwei Wege geben, um sich derselben bewusst zu werden — entweder besitzen wir ein direktes Bewusstsein von der Gesetzlichkeit unserer Organisation, oder wir haben sie auf dem Wege der Beobachtung und Induktion zu entdecken. Die erste Möglichkeit wird von den Psychologisten selbst nicht angenommen, sonst würden sie nicht so oft mit Grössen operieren, welche unter der Schwelle des Bewusstseins zu spielen haben, wie wir es im Falle Fries und Heymans gesehen haben. Und wenn Lipps die Identität von Denk- und Naturgesetzen statuiert, so wird dies nicht aus einer unmittelbaren Einsicht gewonnnen, sondern als ein hypothetischer Grund für den Tatbestand aufgestellt, dass wir mit unserer Vernunft über die Natur der Dinge Entscheidungen zu treffen vermögen.[1]

Die Bestimmung der Organisation muss also auf dem andern Wege erfolgen können, auf dem der regelrechten Induktion. Zu diesem Zwecke aber müssten die Tatsachen des gültigen Erkennens genau von den falsch fundierten Erscheinungen des Fürwahrhaltens unterschieden werden können, um die Bedingungen zu erhalten, welche die Entstehung der Wahrheit beherrschen. Diese Unterscheidung ist aber, wie wir schon hervorgehoben haben, mit den Inhalten selbst nicht gegeben. Nur das Kriterium liegt vor, wonach wir das sich Bewährende, Standhaltende und sich als unabänderlich Erweisende als das Wahre zu betrachten haben. Der Psychologismus richtet sich nach dieser vorliegenden *formalen* Regel, aber was er hinzufügt, ist, dass dieses Bleibende, welches wir in unserer Erkenntnis zu konstatieren haben, den Ausdruck unserer erkennenden Organisation bildet, die eine feste, unabänderliche Einheit darstelle,[2] und sich in einer dauernden Tätigkeit äussere.[3]

Mit der Beziehung der gültigen Wahrheit auf die bleibende Gesetzlichkeit unserer Organisation ist weder die Wahrheit noch die Organisation selbst als bestimmt zu denken, nur ein methodischer Gesichtspunkt gegeben für die Bestimmung der Organisation und eine Forderung gestellt, den Irrtum, welcher nicht minder die

---

[1] Lipps; Inhalt und Gegenstand, S. 668.

[2] Cornelius, ibid. S. 223. Heymans, ibid. S. 184.

[3] Fries, Bd. I, 302 f., Bd. II, S. 44 f.

Regel bildet, wie die Wahrheit, auf eine andere Gesetzlichkeit zurückzuführen. Eine jede psychologistische Theorie sucht diesen beiden Forderungen gerecht zu werden, und je nachdem wie die wahre Erkenntnis in derselben gedacht wird, wird die erstere eine Theorie der Wahrheit oder eine solche von Irrtum sein. Für Fries z. B., für welchen die Erkenntnis in jedem Augenblick in der unmittelbaren Vernunft schon *fertig* vorliegen soll, wird der *bewusste* Erkenntnisprozess mit seiner Unvollendbarkeit letzten Endes auf eine nie völlig auszuschaltende verfälschende und trübende Kraft unseres durch den Willen bestimmten Lebens zurückgeführt werden müssen.[1] Bei Lipps, für den das Erkennen eine Aufgabe für das individuelle Ich ist und in der Forderung besteht, das überindividuelle reine Ich zu werden, wird die Lehre vom Irrtum nicht eine so entscheidende Stelle einnehmen wie bei Fries, und die Grenze zwischen wahrer und falscher Erkenntnis wird nicht so scharf gezogen werden müssen.[2] Diese Theorien sind deshalb nicht als Ergebnisse einer Induktion zu betrachten, welche mit festen Gegebenheiten operieren, sonst würden sie nicht so grundsätzlich verschieden ausfallen. Und wirklich, was bei Fries z. B. entscheidend ist, sind die folgenden Gesichtspunkte: Eine objektive Welt ist zugänglich. Wahrheit, welche auf einem Vergleich mit einem objektiven Gegenstand beruhen sollte, kann uns nicht gegeben sein. Das zu vergleichende Gegenstück für eine problematische Erkenntnis muss in uns liegen, «wir können nicht aus unserer Erkenntnis des Gegenstandes gleichsam heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen».[3] Und wahrlich, was die menschliche Vernunft unter Wahrheit meint, ist nach Fries «nicht die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern zunächst nur das Dasein der Erkenntnis im Geiste». . . .[4] Würde aber für unser Bewusstsein alle Erkenntnis offen liegen, dann könnten wir nicht dem Irrtum und der beständigen Selbstkorrektur unterworfen sein und müssten nicht darauf gerichtet sein, unsere mittelbare Erkenntnis mit der unmittelbaren zu vergleichen,[5] folglich muss es auch Erkenntnisse geben, welche in uns verborgen

---

[1] Fries ibid. Bd. I, S. 258, 403. Der Grund des Irrtums ist in der „wiederbeobachtenden Reflexion" (S. 403) zu suchen.

[2] Vgl. Lipps: Inhalt und Gegenstand, S. 657 f.

[3] Fries, Bd. I, S. 347.

[4] ibid., S. 348.

[5] Vgl. ibid. S. 347.

liegen, aber nicht so unzugänglich, wie eine transzendente Welt. Aus diesen Voraussetzungen Fries's wird es verständlich, warum er das Dasein einer unmittelbaren Vernunft so stark zu betonen sucht, wo «in jedem Augenblick ein *Ganzes* der unmittelbaren Erkenntnis»[1] dunkel liegen soll. Die transzendentale Wahrheit dieser Erkenntnis wird auf dem unmittelbaren Dasein im *Geiste*[2] beruhen, aber die Unvermeidlichkeit des Irrtums und der Korrektur wird aus der Art verständlich zu machen sein, wie jene schon vorliegende Erkenntnis uns zum Bewusstsein gebracht werden kann. Mit dieser Disposition ist schon die Notwendigkeit gesetzt, ein Erkenntnisvermögen einzuführen, dessen Aufgabe darin bestehen soll, jene Erkenntnisse der unmittelbaren Vernunft ins Bewusstsein zu heben. Deshalb erscheint bei Fries neben der hypothetisch gesetzten unmittelbaren Vernunft die Bestimmung des Verstandes als einer Kraft, welche zwischen der unmittelbaren und *bewussten* Anschauung und der unmittelbaren, aber *unbewussten* unmittelbaren Erkenntnis sich zu bewegen hat, um, dem Gehalt der unmittelbaren Vernunft zugekehrt, deren Inhalt wieder zu beobachten und sie auf indirektem Wege uns ins Bewusstsein zu bringen.[3] Was aber der Verstand für seine wiederbeobachtende Tätigkeit finden soll, ist nicht als Inhalte einer intellektuellen Anschauung zu denken, sondern nur als Produkte einer formalen erkennenden Funktion, welche ihren Stoff durch eine äussere Einwirkung allein erhalten kann.[4]

Die Voraussetzungen, welche bei Fries hier zu Grunde liegen, sind folgende.

1. Die Geschlossenheit des Bewusstseins.

2. Die Unvermeidlichkeit des Irrtums, angesichts einer in jedem Augenblicke fertig vorliegenden Erkenntnis.

3. Der vorkantische Wahrheitsbegriff, welcher die wahre empirische Erkenntnis aus einem Vergleich hervorgehen lässt.

4. Die Ablehnung des Gedankens, dass unsere Organisation über eine intellektuelle Anschauung verfügt, in welcher nicht Produkte einer Erkenntnistätigkeit, sondern eine selbstgeschaffene Welt anzunehmen wäre, denn «wir schaffen keine Welt und machen keine Natur mit unserer Spekulation, sondern wir wollen nur die Regeln

[1] Fries, Bd. II, S. 52. Vgl. S. 273.
[2] ibid. Bd. I, S. 348.
[3] Fries, Bd. I, S. 45 f.
[4] ibid. I, S. 45 f., 75 ff.

kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht der göttlichen und irdischen Welt in unserem Geiste erfolgt ».[1]

Jede einzelne weitere Bestimmung innerhalb der Fries'schen Theorie lässt sich aus diesen Voraussetzungen verstehen, welche für die Lücken, die offen bleiben, hypothetische Ergänzungsstücke bilden nicht aber Ergebnisse introspektiver Analysen darstellend.

Anders gestaltet sich die Theorie bei Lipps, wo die Erkenntnis nicht als ein im Unbewussten vollzogener Akt schon vorliegt, sondern eine *Aufgabe* für das individuelle ich bildet, sich denkend zum überindividuellen Ich zu erheben. Das individuelle Ich hat sich zu den von den gegebenen Gegenständen hineintönenden[2] Forderungen hinzuwenden, hat das überindividuelle Ich zu werden,[3] sich von der Grenze zu befreien, in welche es als individuelles Ich eingeschlossen ist.[4] Aber weder das reine Ich noch die Welt dieser Gegenstände sind ausserhalb der Akte dieses Denkens als gegeben zu betrachten. Erst im einheitlichen Akte des Denkens werden das reine Ich und die ihm immanente Welt der Gegenstände verwirklicht, nicht aber als zwei getrennte Wirklichkeiten, sondern als eine lebendige Einheit, in welcher jeder Teil den andern trägt. « Gibt es aber nichts ausser diesem Ich (welcher reine Wille ist), dann sind auch die Gegenstände, die er setzt, nicht ausserhalb seiner gesetzt, sondern er setzt sie in sich. Dieses Setzen der Gegenstände in sich ist aber Selbstobjektivierung .. ein Auseinandergehen in unendlich viele Akte ». Es sind « geistige Akte » und deren Einheit ist « ein geistiger Einheitspunkt ».[5]

Die Voraussetzungen, die hier gemacht sind, lassen sich so zusammenstellen :

1. Die Geschlossenheit des Bewusstseins: Die Erkenntnis führt nicht über eine unendliche, aber *einzige* Sphäre des Bewusstseins hinaus, welches im individuellen Bewusstsein gefunden wird.[6]

2. Der Wahrheitsbegriff ist funktionell gedacht. Wahr ist, was durch die Aktualität des Bewusstseins erreicht wird, ohne Hinblick auf nachzubildende Gegenstände.

---

[1] Fries, ibid. Bd. I, S. 32.
[2] Lipps: Inhalt und Gegenstand, S. 628.
[3] ibid. S. 646.
[4] ibid. S. 621.
[5] ibid., 664.
[6] S. 669.

Digitized by Google

3. Das Resultat der Bewusstseinsfunktion ist nicht eine Erkenntnis, welche auf eine zweite, den Stoff zuführende Realität angewiesen werden muss, sondern ist als Ausfluss einer rein selbsttätigen Kraft zu begreifen, in welcher die universelle Welt der Dinge von einem Weltbewusstsein getragen wird.[1]

In diesen beiden so stark auseinandergehenden Theorien finden wir die gemeinsame Grundvoraussetzung, dass alle Gegebenheit letzten Endes aus Tatsachen des Bewusstseins zu begreifen sei, der Wahrheitsbegriff aber, der von beiden verwendet wird, ist von Grund aus verschieden. Wenn die Geschlossenheit des Bewusstseins eine für den Psychologismus nicht weiter zurückführbare Tatsache sein soll, welcher keiner Begründung mehr bedürfe, so muss die Einführung des einen oder anderen Wahrheitsbegriffs, wenn es ohne jegliche Motivierung geschieht, uns jedenfalls befremden. Es müssten doch vom Standpunkte des Psychologismus die Tatsachen angegeben werden, welche den einen oder andern Wahrheitsbegriff notwendig machen, umsomehr als die weitere Ausgestaltung der Theorie von der Bestimmung letzteren abhängig sich erweisen muss. Dass der Psychologismus, welcher die Erfahrungsmässigkeit seines Ausgangspunktes so stark zu betonen sucht, diese naturgemässen Begründungen zu machen unterlässt, zwingt uns zu der Annahme, dass er sich nicht darüber im Klaren ist, *was eine innere Tatsache ist und was nicht*, welche Annahmen durch Feststellungen notwendig gemacht werden und welche als ungerechtfertigte Hypothesen zu betrachten sind, welche Behauptungen auf andere notwendig vorausgesetzte sich stützen und welche durch metaphysische Rücksichten bestimmt sind. Sehen wir deshalb zu, welche gegebene Anhaltspunkte den einen oder andern Wahrheitsbegriff fordern, und ob es von der freien Wahl eines Denkers abhängen kann, den einen oder andern vorzuziehen. Wo sind die Gegebenheiten, von denen die Erkenntnistheorie, wie jede andere Lehre, ausgehen muss, um zu ihren allgemeinen Sätzen zu gelangen?

Was hier zum Gebiete des Tatsächlichen gehört, ist ein recht dürftiger Gehalt: es ist das Bewusstsein, dass wir mit unserem Erkennen einen Sachverhalt zu treffen haben, welchen wir auch verfehlen können. Dass ein solcher objektiver Sachverhalt besteht, gehört zu unseren unmittelbarsten Voraussetzungen. Was aber an

[1] Lipps „Leitfaden der Psychologie“ S. 340: „alle „Gegenstände“ überhaupt sind an sich betrachtet, Inhalte dieses Weltbewusstseins“.

Digitized by Google

der unmittelbaren Erkennbarkeit desselben zu zweifeln veranlasst, sind die Tatsachen des Irrtums, die eintretende Unmöglichkeit, die für wahr betrachteten Erkenntnisse aufrecht zu erhalten. Hier erst entsteht das Erkenntnisproblem und mit ihm die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstande zu bestimmen. Wir wissen, dass Kant eine Revolutionierung des bis zu ihm gegoltenen Wahrheitsbegriffs vollzogen hat, dass er anstatt des Prinzips des Abbildens, welches früher für die nähere Bestimmung der Erkenntnis verwendet wurde, das andere aufgestellt hat, wonach die Erkenntnis ein Prozess der Fixierung ist, welcher sich nach immanenten Regeln vollzieht. Nun müssen wir fragen, wonach Kant sich bei dieser Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Gegenstand richten konnte, wenn damit das Wesen der Erkenntnis wirklich getroffen werden sollte. Es war zu diesem Zweck ein Zweifaches notwendig. Zuerst musste jener erstere Begriff als falsch nachgewiesen werden, und dann musste ein Anhaltspunkt gewonnen werden, um einen neuen richtigeren ableiten zu können. Für die Verwerfung des Prinzips der Abbildung genügten die bewusst gewordenen Tatsachen des Irrtums — die Sinnestäuschungen und Träume und Halluzinationen. Wenn diese letzteren mit derselben Lebhaftigkeit auftreten konnten, wie die wirklichen Dinge, und doch verworfen werden mussten, so konnte der direkte Augenschein — diese einzige Möglichkeit eines giltigen Vergleichs — nicht mehr als Grund der objektiven Wahrheit angesehen werden. Es genügte diese *negative* Feststellung, um den überkommenen und für wahr geglaubten Wahrheitsbegriff über den Haufen zu werfen. Nicht aber war damit die Möglichkeit gegeben, das Verhältnis von Erkenntnis und seinem Gegenstand positiv nach einem neuen Prinzip zu bestimmen. Es mussten Tatsachen gefunden werden, aus welchen dieses Verhältnis gefolgert werden könnte. Wenn zur Verwerfung jenes Wahrheitsbegriffs gewisse Arten des Irrtums ausreichen konnten, so musste für diese *positive* Bestimmung *unzweifelhafte Wahrheiten* gefunden werden. Diese fand Kant in den gültigen, sich bewährenden Erkenntnissen des naturwissenschaftlichen Denkens. Aus diesen musste das gesuchte Verhältnis unzweideutig bestimmt, und das erkennende Ich wie der zu erkennende Gegenstand in ihrer Bestimmbarkeit fixiert werden können. In jenen gültigen Erkenntnissen war damit ein Punkt gewonnen, wo Subjektives und Objektives zusammentreffen,

Digitized by Google

weswegen auch das Verhältnis zwischen den fraglichen beiden Elementen herausgelöst werden konnte. Dieser Stütze ist der Psychologismus, für welchen die durchgängige Subjektivität aller Seinsbestimmung von vornherein feststeht, zunächst beraubt. Er muss deshalb das zu findende Verhältnis zwischen der Erkenntnis und dem Gehalt, den sie zu treffen hat, in der subjektiven Sphäre selbst entdecken können. Wo sind aber diese subjektiven unbezweifelbaren tatsächlichen Gründe, welche zu diesen beiden einander ausschliessenden Wahrheitsbegriffen bei Fries und Lips führen? Solche werden nicht angegeben und dies zwingt uns zu der Annahme, dass hier nicht Tatsachen aus innerer Erfahrung, sondern aus fremden Quellen geschöpfte Ueberzeugungen vorliegen.

Wenden wir uns jetzt zu jenem Punkt, der bei allen Psychologisten uns entgegentritt, nämlich, dass der objektive Gegenstand zunächst nicht ausserhalb der Erkenntnis gegeben ist, und sehen wir zu, ob wir hier mit einer tatsächlichen Feststellung zu tun haben. Man könnte diesen Satz als einen andern Ausdruck für die Subjektivität aller Gegebenheit halten. In der Tat aber besagt er etwas mehr, es ist eine Ineinsetzung von zwei Tatbeständen, welche uns zunächst als heterogen entgegenzutreten scheinen. Soll Subjektivität ein erkennendes Merkmal an jedem sich uns präsentierenden Inhalte des Bewusstseins bedeuten, dann liegt in dem Gedanken von der Subjektivität der *gegenständlichen* Erkenntnis eine Einsicht, die nicht ohne weiteres gegeben ist, sondern ins Bewusstsein gebracht werden muss. Auf welchem Wege kann dies aber geschehen? Finden wir im Psychologismus einen präzisen Hinweis darauf, wie wir dieser Subjektivität aller Dinge, welche so unabhängig uns gegenüberstehen, inne werden? Ist doch diese notwendige Beziehung der Gegenstände auf unser empfindendes oder denkendes Bewusstsein für das naive Denken keine selbstverständliche Sache. Die Dinge gelten ihm unbedingt auch dann, wenn sie in keiner Beziehung der Erkennbarkeit zu unserem Bewusstsein stehen. Und im vorkantischen Denken, wo unter Erkenntnis die treue Wiedergabe einer bestehenden Welt der Dinge verstanden wurde, konnte der Gedanke von der reinen Subjektivität der Erkenntnisse nicht mit ihrer objektiven Gültigkeit zugleich aufrecht erhalten werden. Aus der durchgängigen Subjektivität der Erkenntnis musste allein ein bodenloser Skeptizismus folgen. Unter

[1] Fries ibid. Bd. I, 93 f.

Digitized by Google

welchen Voraussetzungen konnte nun die Beziehung der Dinge auf unser Bewusstsein entdeckt werden und zwar so, dass die objektive Erkenntnis, welche auf subjektive Gründe zu beziehen ist, wenn auch nur eine beschränkte, aber doch eine Gültigkeit behalten sollte? Der Psychologismus hat natürlich auf diese Frage nicht zu antworten. Er wird irgend einen Tatbestand auch dafür angeben, wie eine begrenzte Gültigkeit *erklärt* werden kann, nicht aber fragen wollen, woher dieser Gedanke von der begrenzten Gültigkeit selbst stammen könne. So wird Lipps diese letztere auf die Grenze zurückführen, mit welcher unser individuelles Bewusstsein umgeben ist, und auf die Unmöglichkeit reduzieren, beim Hindurchblicken durch die gegebenen Empfindungen irgend eine qualitative Bestimmtheit an dem zu erkennen, was «jenseits der Erscheinungen liegt». Deshalb wird unsere Erkenntnis, sofern sie auf die Herstellung des Gesamtzusammenhanges geht, in der «Feststellung eines nicht mehr qualitativ Bestimmbaren, im Aufzeigen von Grenzen der qualitativen Bestimmbarkeit» bestehen.[1] Für Fries wird die Begrenztheit unserer Erkenntnis auf zwei Quellen zu reduzieren sein. Einmal ist der Inbegriff der Erkenntnisse deshalb nie abgeschlossen zu denken, weil unsere unmittelbare Vernunft nur eine spontane Erkenntniskraft ist und somit auf erregende Einwirkungen angewiesen ist, vermittelst welcher ihr der Stoff zur Herstellung ihrer Erkenntnisse zugeführt wird.[2] Andererseits ist es die unabschliessbare Tätigkeit des reflektierenden Verstandes, welcher die jeweilige fertige Erkenntnis ins Bewusstsein zu bringen hat. In beiden Fällen, bei Fries und bei Lipps, wird uns erklärt, woher diese notwendige Begrenztheit unserer Erkenntnis stammt, nicht aber, wie wir diese Begrenztheit *feststellen* können und auf welchem Wege die Schranken ihrer Kompetenz zu fixieren sind.

Hierin liegt das Grundgebrechen des Psychologismus, dass er auf die Erklärung von Tatbeständen geht, deren Bestand entweder problematisch ist, oder sofern sie in Wirklichkeit gelten, ihrer Natur nach nicht als Tatsachen im übliche Sinne dieses Wortes betrachtet werden können. Der Gedanke von der begrenzten Gültigkeit kann nicht als Tatsache oder Merkmal gedeutet werden, welcher zur Beobachtung und Erklärung im Bewusstsein einfach gegeben sein soll. Eine Tatsache ist doch das, was an einen bestimmten Augenblick

[1] Lipps: Leitfaden der Psychologie, S. 338.

[2] Fries, Bd. II, S. 45 f.

Digitized by Google

in der Zeit gebunden ist, entstehen aber auch vergehen kann. Die begrenzte Gültigkeit der Erkenntnis ist dagegen eine Bestimmung, welche die Erkenntnisse aller Zeiten treffen muss solange die Organisation dieselbe bleibt. Sie führt deshalb eine Notwendigkeit bei sich, welche nur für logische Einsichten, die aus anderen zwingenden Gründen fliessen, gelten können. Der Psychologismus kümmert sich um jene Gründe nicht, welche diese Feststellung von der begrenzten Gültigkeit bedingen. Nicht aus jenen Gründen sucht er den Gehalt dieses Begriffs zu gewinnen und wenn er auf die Erklärung dieser Bestimmung geht und zu diesem Zweck nach realen Ursachen sich umsieht, betrachtet er sie unter dem Gesichtspunkt einer gegebenen, zeitlich bedingten Tatsache, gibt den sicheren Weg der Bestimmung dieses Begriffs auf, diese letztere durch hypothetische Ergänzungen verfälschend.

Aber was noch merkwürdiger ist, der Gedanke von der begrenzten Gültigkeit, welcher im Psychologismus als eine Tatsache zur Erklärung gebracht werden soll, wird in demselben nicht als eine Tatsache *verwendet*, in jenem strengen Sinn einer an die Zeit gebundenen Gegebenheit. Und diese Tatsache deckt uns den zweideutigen Sinn auf, welcher im Begriff der Subjektivität selbst liegt, in demjenigen Begriff, welchen wir bis jetzt unangetastet liessen, ihn vorläufig als das reine Eigentum des Psychologismus betrachtend. Jetzt aber wollen wir sehen, was er eigentlich im Psychologismus zu bedeutetn hat, wie er verwendet wird und ob wir in Bezug auf dieses letzte Bollwerk des Psychologismus anzunehmen haben, dass er auf einer Feststellung aus innerer Erfahrung beruht.

Wenn die Unmöglichkeit der objektiven Begründung aus dem Grundsatze der Subjektivität gefolgert werden könnte, so enthält der Gedanke von der *begrenzten Gültigkeit* unserer Erkenntnis den verschleierten Sinn dieses Grundsatzes selbst. Denn nicht um Grenzen in der Sphäre unseres Bewusstseins handelt es sich dabei, nicht um die Fixierung eines möglichen Feldes der Erkenntnis in einer immanenten umfassenderen Wirklichkeit. Was mit dieser Bestimmung im Psychologismus im Allgemeinen gesetzt wird, sind deshalb *unbestimmbare* Grenzen für die *ganze* uns gegebene Sphäre des Bewusstsein. Wenn Lipps die Schranken unserer Erkenntnis aus der Grenze ableitet, welche das individuelle Bewusstsein umgibt, so könnte es vielleicht scheinen, dass damit ein Feld innerhalb des individuellen Bewusstseins abgeteilt ist. In der Tat ist aber mit

Digitized by Google

dieser Grenze auch der letzte Kreis für das Erkennbare gezogen. Das denkende überindividuelle Ich bleibt an die quantitativen Bestimmungen des individuellen Bewusstseins gebunden, kann nichts denkend zu ihnen hinzufügen, was einem Erlebnisse in der individuellen Sphäre gleichkommen würde. Was der denkende Geist hinzufügt, sind leere Möglichkeiten, die aber ein direktes Hinausblicken in jene ausserhalb des Bewusstseins liegende Welt nicht gestatten.[1] Und wenn Fries uns den Grund für die Grenzen angibt, so erscheinen sie an beiden äussersten Enden unserer erkennenden unmittelbaren Organisation, wo in dieselbe zwei unbekannt bleibende Seinsphären — eine innere und äussere — hineinreichen.[2]

Mit dem Satz von der begrenzten Gültigkeit unserer Erkenntnis wird nicht tautologisch die Natur derselben ausgedrückt, sondern eine *wirkliche Grenze* angegeben, welche den Boden der inneren Erfahrung zu überschreiten droht. Nur angesichts einer zweiten unbekannten, aber unbezweifelbaren Realität kann es einen verständlichen Sinn haben, von der beschränkten Gültigkeit unserer Erkenntnis zu sprechen. In diesem Lichte besehen, erscheint der Gedanke der Organsisation weder eine Tatsache aus innerer Erfahrung zu sein, noch eine auf induktivem Wege gewonnene psychologische Feststellung, uns an dem Begriff der alles umschliessende Subjektivität irre machend. Wenn es angesichts der psychologistischen Kritik scheinen mochte, dass die Unmöglichkeit, unser Wissen auf eine vom Bewusstsein verschiedene Welt zu beziehen — eine Einsicht aus innerer Erfahrung sei, so kündigt diese andere Behauptung, dass unserer Erkenntnis, welche von uns naturnotwendig anerkannt werden muss und in unserer Sphäre unbedingt zu gelten hat — eine begrenzte Gültigkeit zukommen soll, eine Schranke an, welche nicht aus der Natur unserer Bewusstseinswelt abzuleiten ist, den Zweifel wachrufend, ob der Psychologismus in Wirklichkeit nur mit einer einzigen

---

[1] Lipps: Inhalt und Gegenstand, S. 659.

[2] Fries, ibid. Bd. I. „Die materiale Vollkommenheit betrifft den Umfang unsrer Erkenntnis, in Rücksicht dessen wir das Feld unsrer Erkenntnis gegen unsre Unwissenheit begränzen müssen, indem wir alle uns möglichen Erweiterungen nur vom Sinne und seiner Erfahrung zu hoffen haben“ (S. 332). „Bei der sinnlichen Affektion ist das affizierende in der Empfindung das die Tätigkeit (der Vernunft) bestimmende, bei der Reflexion hingegen ist der Wille des Geistes selbst das die Tätigkeit bestimmende, dieser ist aber der Erkenntniskraft für sich ebenfalls fremd und kann daher auch gleichsam als das eine Empfänglichkeit des Erkenntnisvermögens anregende angesehen werden“. (S. 78).

Digitized by Google

Gegebenheit operiert. Denn würde es für den Psychologismus folgerichtig nur *eine* Seinssphäre geben, aus welcher er seine fundamentalen Unterscheidungen allein zu gewinnen hätte, so müssten die Begriffe von Wahrheit und Irrtum aus den tatsächlichen Unterschieden unseres Bewusstseins geschöpft werden und für die zu konstatierenden Verhältnisse im Bewusstsein schrankenlos gelten. Soll eine Wahrheit daran zu erkennen sein, dass sie ein Bleibendes, im weiteren Denken Standhaltendes zu erfassen vermag, einen Zustand darstellend, dem ein rein subjektives Gepräge anhängt und einen Gehalt bergend, deren Rechtmässigkeit nur durch subjektive Begründungsmittel sichergestellt werden kann, wie sollte die unter solchen Bedingungen auftretende Wahrheit eine Beschränkung ihrer Gültigkeit in sich schliessen, ohne damit auf ein zweites vom Bewusstsein getrenntes Sein hinzuweisen? Der Grundsatz von der beschränkten Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis deckt uns deshalb den zweideutigen Sinn auf, der im psychologistischen Begriffe der Subjektivität sich birgt. Wir wollen deshalb diese verschiedenen Bedeutungen auseinanderhalten. Einerseits scheint es ein Merkmal an jedem uns entgegentretenden Inhalte zu sein, welcher diesen, wie unabhängig er sich auch uns darstellen mag, als einen Inhalt unseres Bewusstseins erkennen lassen soll. Andererseits erscheint es als ein *methodischer Gesichtspunkt*, welcher die gegebene Sphäre von einer zweiten nichtgegebenen abzusondern hat. Im ersteren Falle würde es eine *unmittelbare Tatsache* sein — das Sicherste und Unbezweifelbarste, zum unmittelbaren Erleben gehörend. Im zweiten aber ein *Begriff*, welcher sich auf der Grenze zwischen Transzendentem und Erkennbarem bewegt. In jener ersteren Bedeutung wird also die Subjektivität etwas sein, was in jedem Augenblick neu erlebt wird, steigend und fallend in seiner Intensität, ohne Anfang, ohne Ende, wie die Inhalte selbst, welche kommen und gehen. Im zweiten dagegen wird es eine feste, einheitliche, begriffliche Fixierung sein, welche das ganze Gebiet des Subjektiven übersehen lässt. Für den Begriff der Organisation ist diese letztere Bedeutung entscheidend, in dieser wird eben jener Grund gelegt, welcher die eindeutigen weiteren Schritte im Felde des Subjektiven zu ermöglichen haben. Die erstere Bedeutung der Subjektivität als erlebbarer Qualität hat dagegen den anderen Dienst zu leisten — zu versichern nämlich, dass die Empirie, an der dieses Merkmal der Subjektivität kenntlich wird, unverfälscht und ohne irgendwelche

Digitized by Google

Vermittlung zur sicheren gedanklichen Verarbeitung gegeben wird, sodass wir nur die gegebenen Tatsachen richtig zu beobachten und zu analysieren haben, um jede erkenntniskritische Entscheidung treffen zu können, und die Natur unseres Erkennens aufzudecken.

Das Wort Erlebnis darf uns deshalb nicht irre führen und wir dürfen mit Recht in den beiden Bedeutungen, welche im psychologistischen Begriff des Subjektiven uns entgegentreten, nicht konstatierbare Tatsachen, sondern begriffliche Satzungen erblicken. Gerade an denjenigen Inhalten, welche hier in Betracht kommen, — an den Erfahrungen aus der objektiven Sphäre — ist das Merkmal der durchgängigen Subjektivität nicht unmittelbar festzustellen. Dass der Gehalt der Wahrnehmung — irgend ein mir gegenüberstehendes Ding — restlos zu meinem Bewusstsein gehören soll, oder einen Akt eines in mir liegenden reinen Ich darstellen soll, dessen Wesen Wille ist,[1] bedeutet keine unmittelbare Einsicht. Umsomehr gilt das für die Subjektivität als Grenze, welche alles Denken an der Schwelle eines Uebersinnlichen umschliesst.[2] In beiden Fällen ist die Ueberzeugung von der unüberschreitbaren Immanenz unseres Bewusstseins als eine doppelte Voraussetzung für psychologische Analysen zu betrachten und zwar: 1. als ein Mittel der Abgrenzung gegen eine vorausgesetzte metaphysische Realität und 2. als ein leitender Grundsatz, wonach wir in der inneren Erfahrung eine unverfälschte, unmittelbar gegebene Tatsächlichkeit zu erblicken haben. Erst mit der Anerkennung der inneren Erfahrung als solch einer festen Gegebenheit, kann den auf dieser sich stützenden Analysen ein besonderer überzeugender Wert zuerkannt werden. Der Gedanke der Subjektivität bedeutet nichts weniger als eine Konstatierung aus der inneren Erfahrung, die Analyse dieser Letzteren in gewisse Bahnen lenkend. Und was er positiv angibt, ist in der Tat schon ein *Verhältnis* zwischen dieser und einer metaphysischen Wirklichkeit. Es ist deshalb kein Zufall, dass der Psychologismus so leicht zu metaphysischen Konsequenzen schreitet, und wo er nicht in diese mündet, er metaphysische Annahmen im Verein mit dem biologisch fundierten Evolutionismus hinter seinem Ausgangspunkte zu suchen anfängt.

---

[1] Lipps: Inhalt und Gegenstand, S. 664.

[2] Vgl. Fries ibid, Bd. I S. 46 „der Standpunkt der Naturerkenntnis ist nicht der Höchste in unsrem Geiste, sondern er zeigt uns das Wesen der Dinge nur auf eine subjektiv beschränkte Weise, über die wir uns durch Ideen erheben können."

Digitized by Google

Denn metaphysische Voraussetzungen liegen schon in seinem Ausgangspunkte selbst. Ist dem aber so, dann darf der Begriff der Organisation mit der in ihm liegenden Festigkeit nicht mehr als Gegebenheit betrachtet werden, und wir dürfen nach den Quellen fragen, aus welchen der Psychologismus diesen Begriff zu schöpfen weiss, sofern dieser letztere auch die Welt der Gegenstände umspannen soll. Denn es ist nicht sein eigenes Erzeugnis, sofern er sich bei seiner Handhabung auf ihn als auf eine Tatsächlichkeit beruft; er ist keine Tatsache aus innerer Erfahrung, denn wovon wir unmittelbar wissen, ist, dass *unsere Erkenntnis subjektiv ist*, nicht aber, dass *der Gegenstand in diesen Bestimmmungen der Erkennbarkeit sich auflöst;* auch könnte er nicht aus dem vorkantischen Denken stammen, wo die Einsicht in die durchgängige Sujektivität einer objektiven Erkenntnis zu deren Verwerfung führen müsste. Wir dürfen umsomehr nach den Quellen des Begriffs der Organisation fragen, als die stärksten Argumente des Psychologismus gegen objektiv begründbare und folglich unbedingt gültige Kriterien der gegenständlichen Erkenntnis gerade aus dieser Voraussetzung gefolgert werden.

Die Gründe dafür werden wir im *Kantischen Denken* finden, dessen Methode die heftigsten Angriffe des Psychologismus zu erfahren hat und dessen Bestimmungen unserer erkennenden Vernunft eine Reihe von Berichtigungen und Ergänzungen im Psychologismus erhalten. Uns leitet aber nicht allein die Absicht, den historischen Nachweis zu führen, inwiefern der Psychologismus von Kant geschöpft hat. Mit einem Mangel von schöpferischer Originalität wäre noch nicht der Grund gegeben, den Psychologismus in allen seinen Formen zu bekämpfen. Was aber den Psychologismus in Wirklichkeit zu allen Zeiten auszeichnet, ist dessen Verkennung der wirklichen Natur des Denkens, welches nicht von etwas seinen Ausgang nehmen kann, wo nicht logische Verhältnisse schon walten. Wo keine Beziehung zu einem andern gegeben ist, wo nicht der Hinweis auf einen zu konstituierenden festen Zusammenhang schon vorliegt, kann das Denken nicht beginnen. Mit reinen Tatsachen, zu welchen es als ein völlig fremdes Prinzip hinzuzutreten hätte, könnte das Denken nichts ausrichten, weil es nicht in einer mechanisch analysierenden und verbindenden Funktion besteht.[1] Würden die Tatsachen

[1] Cohen „Logik" S. 49. „Die verkehrte Ansicht, dass das Denken als Vereinigung im Bilden von Ordnungen bestehe, hat ihren Grund in dem fun-

Digitized by Google

als Stoff des Denkens nicht schon logische Fixierungen sein, mit welchen die Beziehung auf logisch bestimmbare Einheiten gegeben wäre, dann könnte das Denken keine näheren Bestimmungen gewähren.[1] Mit diesen Beziehungen, welche einen Stoff zum Gegenstande des Denkens macht, sind schon die möglichen Erklärungen desselben vorgezeichnet, und der Weg der Auffindung der denselben beherrschenden Gesetze vorausbestimmt. Damit ist das Denken nicht vom Standpunkte eines schrankenlosen Logismus ausgedeutet. Denn das Gegebene hört nicht deshalb auf ein wirklich Gegebenes zu sein, weil es durch logische Beziehungen durchsetzt gedacht werden muss, und bleibt von den Ergänzungen und Gesetzlichkeiten unterschieden, mit welchen es vom Denken verbunden wird. Denn das Denken ist gleichsam ein Netz, welches den Gehalt der sinnlichen Erfahrung umspannt, aus Elementen bestehend, welche *untereinander* verbunden sind, sich nicht aber mit den Erscheinungen verknüpfen. Jeder Versuch, eine Tatsache zu erklären, ist deshalb kein Ergreifen dieser Tatsache selbst, um sie im Denken umzuprägen: die Tatsache bleibt, was sie ist, eine Erscheinung, unbegreiflich in ihrem letzten Grunde, unerschöpfbar in ihrer individuellen Bestimmung. Indem sich das Denken über den Tatsachen bewegt, in ihnen selbstgedachte Einheiten fixiert, hinter sie einen Zusammenhang legt und auf diesen das in den Tatsachen bezieht, was sie selbst in sie zu legen versucht hat, das weitere Auftreten der Erscheinungen zu antizipieren suchend, geht das Denken nicht aus sich heraus und kann nicht an sich irre gemacht werden, weil es sich selbst die Regeln seiner Gültigkeit im Voraus gibt. Deshalb bleibt das Denken in seinem reinsten Grunde hypothetisch und formal.[2]

---

damentalen Vorurteil, dass dem Denken sein Stoff von der Empfindung gegeben werde, und dass das Denken diesen Stoff nur zu bearbeiten habe."

[1] Ibid. S. 50. „Der Stoff des Denkens ist nicht der Urstoff des Bewusstseins". „Das reine Denken ist nicht Vorstellung, nicht Bewusstseinsvorgang. So ist auch der Inhalt des Denkens überhaupt nicht Stoff, sondern eben Einheit... der Stoff des Denkens kann nur Inhalt, das will sagen, nur Einheit sein."

[2] Vgl. hierzu Cohen, ibid. S. 26. „Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen, sofern derselbe als ein fertiges, aus dem Denken herausgesetztes Ding betrachtet wird; sondern das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit, diese Tätigkeit geht nicht in ein Ding über; sie kommt nicht ausserhalb ihrer selbst. Sofern sie zu Ende kommt, ist sie fertig und hört auf Problem zu sein. Sie selbst ist der Gedanke und der Gedanke ist nichts ausser dem Denken."

Digitized by Google

Aber damit ist der Wert der Tatsache nicht geschmälert, wenn das Denken ohne Anfang und Ende, eine in sich geschlossene Einheit bildend — einen Kreis, der eine ewige Bewegung möglich macht — sich mit den Erscheinungen doch nicht vermischt und rein in jedem seiner Schritte bleibt. Gerade umgekehrt, weil das Denken dem inneren Gesetz gehorcht, rein und ungetrübt sich durchzusetzen, kann es auch in die Sphäre des Tatsächlichen nicht despotisch einzugreifen streben. Sich auf jedem seiner Schritte bei der Deutung des Gegebenen durch selbstgewählte Ausgangspunkte bestimmen lassend, unter welche die Tatsachen hypothetisch gebracht werden, berührt das Denken nie den Boden des Tatsächlichen selbst, sondern, nachdem es von diesen fixierten logischen Punkten aus seinen eigenen, in jedem einzelnen Falle genau bestimmten Weg vollendet, kehrt er zu den Tatsachen zurück, um das zu finden, was es in eigener Selbsttätigkeit zu antizipieren versuchte. Das Denken hat also nur *angesichts der Erfahrung* einen Anfang und Ende und ein immanentes Kriterium, um sich von einem ausserhalb des Denkens Stehenden berichtigen zu lassen, ohne selbst Elemente dieses Gegebenen in sich aufzunehmen, eben wie ein Netz, in welchem jede Masche eng an die andere gebunden ist, etwas Fremdes in sich aufnehmen kann, ohne selbst dadurch gelockert zu werden. Weil das Denken doch einen Anfang haben und sich in einem Erkennen vollenden kann, hat die hypothetische Natur des Denkens verschiedene Stufen in Bezug auf seinen Erkenntniswert. Hierin ist der Grund zu suchen, warum die provisorisch fixierte und in eine logische Einheit verwandelte Tatsache nicht hypothetisch genannt zu werden pflegt, während das Gesetz seinem Wesen nach immer als eine Hypothese betrachtet wird, welche bestätigt, aber auch beseitigt werden kann. Denn die Tatsache ist wohl vom Standpunkte des Denkens zunächst ein X, ein Unbestimmtes und ihrer Natur nach Unbegriffenes, aber doch eine *Tatsächlichkeit, ausser jedem Zweifel stehend.* Das Gesetz dagegen ist die *mögliche Bestimmung*, welche, im Denken ausgeprägt, das Tatsächliche zu treffen oder zu verfehlen hat. Während die Tendenz bei der Fixierung der Tatsachen dahin gerichtet ist, die Aufstellung eines Gesetzes möglich zu machen, ist das statuierte Gesetz gegen die Tatsachen gewendet, in welchen es seine Bestätigung zu finden hat. Nur im Hinblik auf die Art des Auftretens und der Verbindung der wirklichen Erscheinungen kann die Rechtmässigkeit eines Gesetzes, welches diese Verbindung

Digitized by Google

vorauszubestimmen sucht, entschieden werden. Hiermit kommen wir zu dem für uns wichtigen Punkt. Ist jede einzelne hypothetische Ergänzung des nach logischen Kriterien gedeuteten Gegebenen an dem weiteren Fortgang der Erfahrung zu verifizieren, und sofern diese erstere sich nicht bestätigen lässt, zu verwerfen und als nichtig zu erklären, dann können die Gesetze selbst auch nicht weiter erklärt und auf eine höhere Einheit zurückgeführt werden, wenn diese weitere Verarbeitung nicht durch neu hinzutretende Bestimmungen am Gegebenen gerechtfertigt werden können. Sollten z. B. magnetische und elektrische Erscheinungen im Gegebenen immer isoliert auftreten und sofern sie einander kreuzen, keinen Einflus aufeinander erkennen lassen, dann würde es ein ungerechtfertigtes Unternehmen sein, solche heterogene, hypothetisch gesetzte Kräfte zu einander in eine *reale* Beziehung bringen zu wollen, wenn dies durch die Erfahrung nicht bestätigt werden kann. Aber noch folgenschwerer würde der Versuch sein, rein logische Erzeugnisse des Denkens, welche zur Erklärung eines fixierten Tatbestandes hinzugebracht sind, selbst als Tatsachen betrachten zu wollen, deren Gehalt noch genauer zu fixieren wäre, als ob in ihnen noch ein unbestimmter, irrationaler, der weiteren Bestimmung zugänglicher Stoff vorauszusetzen wäre. Denn was ein logisches Erzeugnis in allen möglichen Stufen des Denkens unterscheidet, ist die *völlige durchgängige Bestimmtheit* seines Gehalts, welcher weder bereichert, noch geschmälert werden kann, sofern es aus den am Stoffe vollzogenen Fixierungen gefolgert worden ist und seinem Sinne nach für ein Tatsächliches zu gelten hat. Jede grundlose Hinzufügung eines Merkmals zu solchen gedanklichen Einheiten, welche aus der Betrachtung der Tatsachen *abgeleitet* worden sind und für Tatsachen zu gelten haben, ist als eine Verfälschung zu erachten, welche den ungerechtfertigten Gedanken erwecken kann, dass nicht nur die Tatsachen einen unbestimmten Rest bergen, sondern auch, dass die Gesetze selbst einer genaueren Fixierung bedürfen können. Würde jemand deshalb zwischen getrennt abgeleiteten Gesetzlichkeiten ein Band stiften wollen und an ihnen irgend ein Verhältnis rein gedanklich statuieren, dann würde er Gesetze als Tatsachen behandeln und theoretisch das zu ergänzen suchen, wo nichts Unbestimmtes und deshalb zu Bestimmendes mehr vorliegt. Jede nähere Bestimmung eines Gesetzes ist, in diesem Lichte besehen, nicht eine eigentliche Ergänzung und Entwicklung desselben, sondern jedesmal eine *neue*

Digitized by Google

Einheit, deren Grund in der Möglichkeit zu suchen ist, den Stoff der Erfahrung anders und beziehungsreicher zu fixieren. Die Behandlung, welche mit Begriffen so zu verfahren sucht, wie es nur in Bezug auf Tatsachen zulässig ist, muss deshalb nur Trugschlüsse und Erdichtungen ergeben.

So aber verfährt der Psychologismus. Ergebnisse des kantischen Denkens, erschlossene Bestimmungen und Gesetzlichkeiten betrachtet er als Tatsachen, welche er zu erklären und auf einfachere Einheiten zurückzuführen sucht. Dass die äussere Welt ein rein subjektives Phänomen unseres Denkens ist, wird als *Tatsache* betrachtet. Und dasselbe gilt für den Gedanken, dass einem auf Objektives gehendem Erkennen eine Notwendigkeit anhängt. Die Existenz von synthetischen Urteilen apriori steht für Heymans, Lipps und Fries ausser Zweifel, in dem Sinne nämlich, dass sie schon das Merkmal der Gültigkeit an sich führen.[1] Und der Raum des Geometers, welchen Hume als eine Erdichtung verworfen hat und dessen unbedingte Gültigkeit für jede objektive Erfahrung Kant nachzuweisen suchte,[2] ist für Fries von vornherein dasjenige, was wir in dem tatsächlichen Gang unseres Erkennens an die Dinge heranbringen und was für die Beobachtung offen vorliegt.[3] Aber auch das andere gesellt sich hinzu. Weil der Psychologismus die Erzeugnisse des kantischen Denkens als Tatsachen betrachtet und deshalb nicht die tatsächlichen Gründe sieht, welche Kant veranlasst haben, diese Folgerungen zu ziehen, schaltet der Psychologismus überall neue Bestimmungen dort ein, wo notwendig durch die Behandlung der gegebenen Phänomene Lücken bleiben mussten. So bescheidet sich Fries nicht bei dem Gedanken, dass in unserer Organisation zwei aufeinander bezogene Quellen der Erkenntnis anzunehmen sind, — Anschauung und Denken nämlich — und *verbindet* sie in seiner hypothetisch gesetzten unmittelbaren Vernunft.[4] Und Lipps will

[1] Heimans ibid. S. 3f. 5f. Lipps „Inhalt und Gegenstand„ S. 542—548. „das ‚reine' Ich in sich erlebende denkende Ich ist es insbesondere, das auch das Kandalgesetz und seine Giltigkeit erlebt" (S. 546). Vgl. bei Fries ibid. Bd. I S. 301, 303, 353. Fries fragt nicht ob die apriorischen Erkenntnisse rechtmässig gelten können, sondern „welche sie für den menschlichen Geist sind und sein müssen" (Bd. II, S. 7) und „wie entspringen diese Prinzipien in unserem Geiste" (B. II, S. 8).

[2] Vgl. Kant „Prolegomena". W. W. herausg. v. d. Kgl. Preuss. Akad. der Wissenschaften Bd. II § 13 Anm. I S. 287.

[3] Fries ibid, Bd. I., S. 57 f, 68, 82, 127, 171 f, 132.

[4] Geiste." (Bd. II S. 8) Fries ibid, Bd. I S. 240.

Digitized by Google

nicht bei der Erkenntnis stehen bleiben, dass unserem Denken eine notwendige und bestimmende Beziehung auf die Gesetze der Natur zugesprochen werden muss, zur weiteren Behauptung schreitend, dass Natur- und Denkgesetze ihrem eigentlichen Grund nach *identisch* sind. Damit betritt der Psychologismus den Weg der eigenmächtigen Erdichtungen. Und sofern er bei diesen Weiterbildungen, welche er als Bearbeitung eines gegebenen Stoffs erachtet, Gesichtspunkte verwendet, welche vom kritischen Denken gerade verworfen werden mussten, um die Feststellungen abzuleiten, in denen der Psychologismus seine Gegebenheiten findet, gelangt er zu regelrechten Trugschlüssen.

Wir wollen deshalb zu den Gründen fortzugehen suchen, welche Kant ermöglicht haben, sein Problem zu lösen, die Subjektivität aller objektiven Erkenntnis *abzuleiten* und *indirekt* die Organisation des Denkens zu bestimmen, welche dem neuentdeckten Verhältnisse zwischen Erkennen und Sein unterlegt werden könnte. Werden sich die vom Psychologismus anerkannten kantischen Sätze als *Folgerungen* nachweisen lassen, und wird der Psychologismus sie weiter zu erklären suchen, *ohne jenen kantischen Ausgangspunkt durch einen andern anders oder genauer fixierbaren, gegebenen zu ersetzen*, dann wird das Trügliche des psychologistischen Denkens, welches nicht zwischen wirklichen und hypothetisch gefolgerten Tatsachen unterscheidet, offenkundig werden.

Die Gefahr des Psychologismus liegt nicht eigentlich in der Zurükführung der Erkenntnis auf unsere Organisation — dies hat auch Kant getan, — sondern darin, dass auch die logischen Gründe welche diese Zurückführung ermöglichten, selbst in die Spähre der Organisation herabgezogen werden, wodurch die Logik in Abhängigkeit von Psychologie gesetzt und die logischen Gesetze ihrer Sinne nach relativiert werden. Damit ist die überempirische Gültigkeit der logischen Gesetze in Frage gestellt.

Wir haben aber zu fragen, ob Kant von subjektiven Tatsachen ausgegangen ist, wenn er das eigentümliche Verhältnis von zwei selbständigen heterogenen Tatbeständen zu untersuchen unternahm — auf der einen Seite — das planmässige Verfahren der Wissenschaft und auf der andern — den unwillkürlichen Abfluss der sinnlichen Erscheinungen, — um sie einer zusammenfassenden Betrachtung zu unterziehen und die Sphäre des *objektiv Gültigen* zu umgrenzen. Natürlich konnte es sich bei ihm nicht darum handeln, einfach

Digitized by Google

Erkenntniskräfte zu vergleichen und sie aufeinander zu beziehen. Denn die restlose Zurückführung irgend eines Erkenntnisinhaltes auf unsere subjektive Organisation müsste *angesichts des vorkantischen Wahrheitsbegriffs* die völlige Entwertung des betreffenden Inhalts bedingen, was einer Ausschliessung desselben aus einer erkenntnistheoretischen Betrachtung gleichgekommen wäre. Gleichgiltig, ob im vorkantischen Denken die Sinnlichkeit oder die denkende Vernunft den Vorzug erhielt, immer gab es nur zwei Möglichkeiten, um den Wert eines Erkenntnisinhaltes abzuschätzen und ihn als rechtmässig zu bestimmen: der Inhalt des Denkens oder der Sinnlichkeit wurde entweder einfach hypostasiert und in die Sphäre des Seins selbst verlegt, oder sofern die Reflexion auf die eigene erkennende Tätigkeit in ihre Rechte treten konnte, wurde diejenige Erkenntnis als die wertvollere bestimmt, welche schwächere Spuren der Subjektivität an sich trug und das Sein adäquater wiederzugeben vermochte. Die Subjektivität konnte, wo der Spiritualismus nicht in Frage kam, nur einen Mangel an der Erkenntnis bedeuten, musste diese entwerten und deren Rechtmässigkeit in Frage stellen. Denn die letzte Voraussetzung war der bis dahin unerschütterte Glaube an ein für sich bestehendes Sein. Und der letzte Sinn für den Begriff der Subjektivität einer Erkenntnis war deren Abhängigkeit von einer zweiten Quelle, die dem Sein *fremd* gegenübersteht und die Wahrheit von demselben trübt, gleichgültig, ob der Grund dieser Verfälschung vom Rationalismus auf die trübende Funktion der Sinnlichkeit, oder vom Empirismus auf das bewusste, frei schaffende und deshalb grundlos verfahrende Denken bezogen wurde. Und die Aufdeckung der Subjektivität als eines Kennzeichens an allem Inhalt unserer Erkenntnis, aus welcher Quelle sie auch stammen mochte, — konnte vor Kant deshalb nicht den Sinn erhalten, als ob auch das Sein selbst aus der Erkenntnis abzuleiten sei. Gerade umgekehrt, es konnte der Erkenntnis in jeder Form nur damit der Wahrheitswert genommen werden, um das Sein hinter dieselbe als *unerkennbar* zu setzen.

Die Einsicht, dass unser Denken *keine abbildende Fuktion ist*, sondern nach immanenten Kriterien sich richtet, nach eigenen, ihm eigentümlichen Gesetzen entsteht, sich vollzieht und zu einem Abschluss gelangt, müsste angesichts des vorkantischen Denkens den schrankenlosesten Skeptizismus zur Folge haben. Denn nicht diese Organisation wollte man vor allem kennen lernen, sondern

Digitized by Google

die Natur des Seins, sowie es unabhängig uns gegenübersteht, auf uns einwirkt und uns zur Gegenwirkung bestimmt. Und es genügte, die Rechtmässigkeit des über den Gehalt der Wahrnehmung hinausgehenden Denkens in Frage zu stellen, um zum Hume'schen Skeptizismus zu gelangen, — einer Weltanschauung, die am wenigsten geeignet war, dem vom Zweifel zerrissenen menschlichen Geist eine «letzte Beruhigung»[1] zu verschaffen. Deshalb konnte es nicht davon die Rede sein, bescheiden bei einer Erkenntnis stehen zu bleiben, die nur für unsere Organisation gilt und über deren Beziehung zum Sein wir notwendig im Unklaren bleiben müssten. Der vorkantische Subjektivismus konnte uns «nicht den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit»[2] verschaffen, uns sofern es in Kraft bleiben sollte, uns allen Qualen der Ungewissheit und des Zweifels preisgeben. Deshalb konnte Kant nicht von rein subjektivistischen Voraussetzungen ausgehen. Umgekehrt, indem Kant sein Grundproblem stellte, wie synthetische Urteile apriori möglich sein sollen, hat er ein dem Subjektivismus entgegengesetztes Problem aufgeworfen, nämlich: wie kann unser Denken als eine dem Sein fremd gegenüberstehende Potenz rein aus sich heraus Erkenntnisse schaffen, welche in der Welt des Seins, die uns vermittels der sinnlichen Erfahrung unzweifelhaft gegeben ist, Bestätigung finden? Wie können wir wirkliche Kenntnisse von der Natur besitzen, die über das Gegebene der Erfahrung hinauszugehen vermögen, wenn ein äusseres Sein uns nur und ausschliesslich vermittelst der Wahrnehmung zugänglich sein soll?[3] Wir sehen, Kant hält zunächst an dem üblichen Unterschiede zwischen dem gegebenen Sein und der subjektiven, das Sein nur abbildenden Erkenntnis fest, wobei ihm die Sinnlichkeit im Gegensatz zum Denken als die Vertreterin des Seins unzweifelhaft feststeht. Nicht also an der Objektivität der Wahrnehmung zweifelt Kant, wenn er an sein Problem herangeht, nicht zur Subjektivierung des gesamten Gehalts der sinnlichen Erfahrung sieht er sich vor allem gedrängt, sondern sein Augenmerk bilden die Prinzipien der Wissenschaft und die daraus resultierenden gültigen Erkenntnisse, welche sich nicht wegleugnen lassen, und trotz ihres offenkundigen subjektiven Ursprungs, die Erklärung ihrer objektiven Giltigkeit fordern.

---

[1] Cornelius, ibid. S. 15.

[2] Kant, Prolegomena S. 274.

[3] Vgl. Kant: „Prolegomena", S. 337.

Digitized by Google

Der Realismus bildet die natürliche Voraussetzung des kantischen Ausgangspunkts und nicht nur als eine vorläufige Annahme, welche im weiteren Prozess des Nachdenkens ausgeschaltet werden kann. Dies letztere würde nur dann zugetroffen haben, wenn Kant nicht die Bestimmung des *Verhältnisses* zwischen Erkennen und Sein sich zur Aufgabe gestellt hätte, sondern die andere metaphisische Frage aufgworfen hätte, ob überhaupt ein Sein vorhandene ist und *wie* dieses Sein in Berührung mit dem Denken kommen kann. Wir wissen, dass es gerade das erstere Problem gewesen ist, welches Kant zur Lösung gebracht hat, wie wir es aus den folgenden Worten unzweideutig herauslesen können: «die Existenz der Sachen... zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen mithin überhaupt von allen *Erscheinungen* habe ich nur gezeigt: dass sie nicht Sachen (sondern blosse Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind».[1] Deshalb braucht nicht der Gegensatz, welcher zwischen Kant einerseits und dem Rationalismus wie dem Empirismus seiner Vorgänger andererseits zu konstatieren ist, als ein solcher gedeutet zu werden, der nicht noch gemeinsame Gesichtspunkte bestehen lässt. Was die Anerkennung der Objektivität der Wahrnehmung betrifft, steht Kant auf demselben Boden, wie jene zwei gegensätzliche Richtungen. Denn die skeptischen Konsequenzen des Empirimus sollten nicht die objektive Gültigkeit der Wahrnehmung treffen, sondern nur diejenige Erkenntnis, welche mehr als es die Wahrnehmung nahelegt, besagen zu können glaubte. Und ebenso war der Rationalismus von dem objektiven Werte der Wahrnehmung überzeugt, sofern er diese in ein unmittelbares Verhältnis zum An-Sich-Sein der Dinge setzte. Wogegen sich Kant wenden musste, war allein *die nähere Bestimmung* des Verhältnisses zwischen dem Denken und der Wahrnehmung, das Verhältnis selbst wurde aber nicht in Frage gestellt. Der Empirismus leugnete jede Kompetenz des Denkens. Der Rationalismus, welcher sich die Wahrnehmung nur als eine verworrene Erkenntnisart denken konnte, die im Denken zur Klärung gebracht zu werden hat, musste die Befugnisse des letzteren unbestimmt lassen, der Umdeutung der Wahrnehmung keine fixierbaren Grenzen setzend.[2] Nicht also gegen diese anerkannte

[1] Kant, ibid. § 13, S. 293.

[2] Vgl. ibid. § 13, Anm. III, S. 290.

Digitized by Google

Kompetenz der Wahrnehmung richtet sich Kant zunächst, sondern der Begriff des Denkens und der Wert des letzteren für die Erkenntnis des Seins sind es, welche zur genauen übersichtlichen Fixierung gebracht werden sollen. Weder vom Standpunkte des Empirismus noch von dem des Rationalismus konnte der Weg kenntlich gemacht werden, welcher zur giltigen Erkenntnis führt die unzweifelhaft vor aller Augen in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis liegt. Das Denken musste von dem Verdacht der Subjektivität gereinigt werden können, wenn die Erzeugnisse dieses Denkens die Fähigkeit besitzen, sich in der Erfahrung bestätigen zu lassen. Die «Naturerkenntnis, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann»,[1] bildet das Problem, und diese Tatsache der Zusammenstimmung zwischen dem anscheinlich frei verfahrenden Denken und der unwillkürlich sich einstellenden Wahrnehmung ist das *Gegebene* des kantischen Ausgangspunkts. Damit ist aber ein Punkt gewählt, der nicht auf dem reinen Boden des Subjektiven liegt. Hier in der giltigen Erkenntnis findet Kant schon ein konstatierbares *Verhältnis* zwischen Subjektivem und Objektivem und einen festen Anhaltspunkt um denjenigen Teil unseres bewussten Denkens abzusondern, welcher für die objektiv gültige Erkenntnis und somit für die Erfahrung als Bestimmungsgrund angesehen werden darf. Deshalb konnte Kant die objektive Begründung gewisser reiner Denkbestimmungen erzielen, sofern es ihm gelungen war, sie als den Grund und die Quelle derjenigen Erkenntnisse zu finden, in welchen diese objektive Gültigkeit schon aufzuweisen war. Und eben deswegen musste der Psychologismus zu entgegengesetzten Resultaten gelangen, weil er als oberstes Prinzip für seinen Ausgangspunkt die reine *subjektive* Gültigkeit unserer Erkenntnis setzte, aus welcher dann der objektive Wert derselben nicht mehr abgeleitet werden konnte.

Aber schon die Verlegung des Kriteriums der Gültigkeit aus dem Sein selbst in die gültige Erkenntnis, bedeutete einen wichtigen Schritt, der Kant weit über das Denken seiner Vorgänger emporhob, denn an und für sich lag darin schon ein Verzicht auf eine unmittelbare und direkte Erkenntnis des Seins, von welchem aus der Wert unseres gegenständlichen Denkens üblich bestimmt zu werden pflegte. Mit dem Begriff der gültigen Erkenntnis war das Sein rein als ein X innerhalb einer Beziehung gesetzt, deren konstitutive Elemente

[1] Vgl. ibid. § 16, S. 296.

Digitized by Google

herauszulösen waren und vorläufig noch nicht als bestimmt zu gelten hatten. Damit war der alte Wahrheitsbegriff, welcher auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sein und Erkennen ging, in zweifacher entscheidender Hinsicht in Frage gestellt: 1. ob die Erkenntnis wirklich nur als eine rein subjektive Funktion zu betrachten sei und 2. ob ein in sich ruhendes Sein uns zur treuen Wiedergabe in der Erkenntnis gegeben sein mag. Was Kant damit in Frage stellte, war nicht die Realität der Dinge, sondern allein die Art ihrer Erkennbarkeit, welche letztere als Faktum in der giltigen Erkenntnis vorlag. Und wie er aus der objektiven Giltigkeit der Erkenntnis den objektiven Gehalt unseres Denkens folgern konnte, so musste er andererseits aus der subjektiven *Natur* der Erkenntnis die Grenzen unserer wissenden Organisation ableiten können. Deshalb mussten die formalen Elemente der Wahrnehmung, welche sich dem reinen Denken konform zeigten, diesem letzteren nähergebracht und durch den Stempel des Subjektiven ausgezeichnet werden. Aber mit der Verlegung aller Elemente der Erkenntnis in das gegenständliche Bewusstsein wird deren Objektivität nicht in Frage gestellt, denn es bewährt sich an dem Gegebenen der Erfahrung, an etwas nämlich, dessen Gehalt sich nicht in rein subjektive Elemente auflösen lässt. Denn nur das lässt sich in subjektive Elemente auflösen, was im Prozess des Denkens geändert werden kann, in sein vielgestaltiges, aber einheitliches Leben als ein Teilelement eingehen kann. Was aber das wissenschaftliche Denken nicht zu ändern vermag, das bleibt auch ausserhalb der Beziehung zu unserem Bewusstsein und sofern die objektive Gültigkeit der Wahrnehmung ausser Zweifel steht, so wird alles Unbestimmbare auf das Ding an sich, nicht aber auf uns bezogen werden müssen. Das Denken kann nur auf Wahrheit gehen und in Irrtum verfallen, nicht aber das Bestimmende selbst hervorbringen. Wahrheit und trüglicher Schein «geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen und nicht ihren Ursprung an». [1] Der Grund der Erscheinung bleibt der Beziehung zum Denken fremd und bildet denjenigen Rest, welcher hinter den formalen Denkbestimmungen des Gegebenen unbedingt noch anzunehmen ist. Soll dieser reale Grund der Wahrnehmung in Frage gestellt werden, dann ist auch die einzige Möglichkeit dahin, das objektiv gültige Denken jenem andern gegenüber kenntlich zu machen. Wer also

---

1 Ibid. § 13, Anm. III, S. 291.

Digitized by Google

an der objektiven, wenn auch begrenzten Gültigkeit unserer Erfahrung festhalten will, der muss auch den Gedanken von dem hinter den Erscheinungen sich verbergenden Ding an sich akzeptieren. Damit ist noch keiner Metaphysik Vorschub geleistet, denn Metaphysik beginnt erst dort, wo wir einem prinzipiell Unerkennbaren Bestimmungen beilegen, die nicht durch Erfahrung bekräftigt werden können, nicht aber, wo dessen Denknotwendigkeit im Begriff des Gegebenen logisch begründet ist. Mit dem Prinzip der Immanenz unserer Erfahrung darf nicht der Schluss gezogen werden, dass das Ding an sich ein Ueberbleibsel ist, welches abgeschnitten werden darf. Ohne das Ding an sich, oder richtiger gesprochen, ohne eine Beziehung auf einen ausserhalb der Erkenntnis liegenden Gegenstand, verliert der Begriff der gültigen Erkenntnis jeglichen verständlichen Sinn. Das Ding an sich und das erkennende Bewusstsein sind als die beiden Pole zu betrachten, auf welche der gegebene Gehalt unserer gültigen Erkenntnis bezogen werden soll. Auch Hume hat nicht an diesem zweiten Pol gezweifelt, was er allein ausser der Beziehung zu diesem wirklichen Sein setzte, war das Denken, nicht aber die Wahrnehmung. Kant ging einen Schritt weiter, indem er zur Einsicht gelangte, dass uns nicht einmal die objektive Wahrnehmung stehen bleiben kann, wenn in dieser letzteren der Grund für die Objektivität gesucht werden soll. Damit ist aber der Schwerpunkt aus der Wahrnehmung verlegt gedacht, nicht aber das Kriterium aufgegeben, dass eine Erkenntnis wahr ist, wenn sie sich an der Wahrnehmung bewährt. Die Wahrnehmung bleibt die einzige Trägerin des objektiven Seins, nur in einem andern Sinne als früher. Nicht die Kriterien dessen, was ist, haben wir in derselben zu suchen, wohl aber bleibt sie dasjenige, woran die Kriterien, die in unserem Denken sich betätigen, sich zu erproben und zu bewähren haben. Nicht durch ihren *Gehalt* sagt uns die Wahrnehmung etwas über das Sein aus, sondern in ihrer Fähigkeit, sich durch das Denken bestimmen zu lassen, ist der Grund zu suchen, dass das Denken zu positiven Erkenntnissen gelangen kann. Wohl bleibt ausserhalb dieser Bestimmbarkeit nichts mehr, was erkannt werden soll, weil Erkennen heisst, eine verständige Frage stellen, welche auf die Verbindung von Gegebenem geht und eine Antwort durch eine Anordnung erzielen kann, in welcher die folgenden antizipierten Glieder des Wahrnehmungprozesses gerade an diesen Stellen auftreten, welche ihnen zugewiesen war. Die

Digitized by Google

Wahrnehmung hört unter diesem Gesichtspunkte auf, eine selbständige Auskunftsquelle zu sein und verwandelt sich in eine Antwort für ein Problem, welches vom Denken nach immanenten Kriterien gestellt wird; nichtsdestoweniger bleibt die Zusammenstimmung mit den Daten der Wahrnehmung doch die unerlässliche Bedingung für die Rechtmässigkeit der gedanklichen Operationen. Freilich muss das Denken noch über eigene Kriterien verfügen, um durch dieselben den objektiven Gehalt einer äusseren Wahrnehmung vom subjektiven Schein auseinander zu halten und im unaufhörlichen Fluss der sinnlichen Erscheinungen die erste notwendige Abgrenzung zu vollziehen, dieser Abfluss selbst aber bildet dasjenige Element, welches dem Denken gegeben werden muss, wenn es zu wirklichen Erkenntnissen gelangen soll.

Die Anerkennung des objektiven Grundes des Wahrnehmungsgehalts ist keine zufällige Annahme im Rahmen des kantischen Systems. Ohne die Beziehung der Wahrnehmung auf das Sein als das Ding an sich bleiben die entscheidenden Folgerungen seiner Lehre unbegreiflich. Jede phänomenalistische Deutung der kantischen Lehre muss dem Gedankengange Kants ratlos gegenüberstehen und eine Fülle von willkürlichen Annahmen dort erblicken, wo streng gezogene Folgerungen aus genau fixierten, zwingenden Prämissen vorliegen. Wir haben demgegenüber zu zeigen, dass Kant nur unter einer realistischen Voraussetzung zum Gedanken von der durchgängigen Subjektivität aller unserer Seinsbestimmungen gelangen konnte und dass in seinem objektiven Ausgangspunkt allein der Grund zu suchen ist, welcher Kant ermöglichte, die Organisation unserer erkennenden Vernunft zu bestimmen; so dass wenn der Psychologismus seinen Ausgangspunkt von der unüberschreitbaren Subjektivität unseres Bewusstseins nehmen konnte, dieser letztere nur als Resultat des kantischen Denkens zu finden war.

Der Psychologismus befindet sich eben im Irrtum, wenn er seine subjektive Grundlage als Gegebenheit vorzufinden glaubt und auf Grund von introspektiven Analysen zu positiven Resultaten zu gelangen meint. Auf dem Wege von wirklichen introspektiven Analysen konnte nicht einmal der Gedanke aufkommen, dass unsere erkennende Vernunft eine Organisation darstellt, welche die Dinge in ihrem An-sich-sein nicht zu treffen hat und dennoch eine objektive Gültigkeit mit Recht beanspruchen darf.

Als Kant an sein Problem heranging — ein Prinzip für die

Digitized by Google

Abgrenzung des apriorischen und doch objektiv-gültigen Wissens zu finden, — war er sich darüber vollkommen klar, dass die Sphäre des Verstandes keine unmittelbare Gegebenheit[1] bildet und dass der Umfang der gültigen Erkenntnisse auf Grund eines Kriteriums gesucht werden muss, welches nicht in den jeweiligen Erzeugnissen des Denkens als deren erkennbares Merkmal zu finden ist. Es konnte kein sicheres psychologisches Kriterium des objektiv-gültigen reinen Denkens geben, wenn ideale Begriffe, die in der Wissenschaft zu gültigen Ergebnissen führen, dem Zweifel anheimfallen konnten[2] und wenn dagegen andere gedankliche Erzeugnisse, welche sich in keiner Erfahrung bestätigen lassen, trotz allen Anfechtungen und Gegenargumente sich mit der grössten Zähigkeit zu behaupten verstanden. Es musste deshalb in der konstatierbaren Beziehung zum Sein allein das Mittel gesucht werden, um das Gebiet des a priori gültigen synthetischen Wissens von denjenigen Erzeugnissen des Denkens zu unterscheiden, welche das Unerkennbare oder gar das Nicht-existierende betreffen, sich aber sonst mit demselben Gefühl der subjektiven Evidenz einstellen, wie das objektiv-gültige Erkennen. Weil an der gültigen Erkenntnis deren Beziehung zum Sein für Kant entscheidend ist, nimmt derselbe seinen Ausgangspunkt von jenen apriorischen Erkenntnissen, deren tatsächliche Gültigkeit sich in concreto nachweisen lässt.[3] Nur wirkliche synthetische Erkenntnisse, deren Zusammenstimmung mit den Daten der Wahrnehmung ihren eigentlichen Bedingungen nach noch nicht erklärt ist, können verwendet werden, um den Verstand als das Vermögen der Erkenntnisse zu entdecken.[4] Der Doppelterminus *synthetisch a priori* sollte eben dazu dienen, die faktische Beziehung zwischen subjektivem Denken und objektiver Erfahrung anzugeben, um den Begriff der wirklichen Erkenntnis festzulegen. Nur wo diese unzweifelhafte Beziehung vorliegt, kann das Prinzip entdeckt werden, um echte apriorische Erkenntnisse von vermeintlichen zu unterscheiden, welche ungerechtfertigt herumlaufen und als Hirngespinste nachzuweisen sind.[5] So sehen wir, dass nur im Hinblick auf die Beziehung, in welcher ein als Erkennen sich ausgebendes Denken zur wirklichen Erfahrung steht, Kant seinen Ausgangspunkt gewinnen konnte.

[1] Vgl. Kant „Prolegomena" S. 370, § 36 Anm. zu S. 319.
[2] Vgl. Kant, ibid. S. 350 f.
[3] Kant „Prolegomena" § 5 S. 279 Z. 20—24.
[4] Vgl. Kant ibid. § 4 S. 274 f; „Kritik d. r. Vern." S. 137.
[5] Vgl. Kant „Kr. d. r. Vern." S. 123 f.

Digitized by Google

Die kantische Fragestellung verrät unzweideutig die dualistische Voraussetzung seines kritischen Verfahrens. Nur für wen die Realität der sinnlichen Erfahrung ausser Zweifel stand und die Erkenntnis trotz ihrer offenkundigen Beziehung auf das wirkliche Sein doch auf eine subjektive, diesem realen Sein fremd bleibende Quelle zu beziehen war, nur der konnte die epochemachende Frage stellen, wie rein subjektive Prozesse Bestimmungen des objektiven Seins vorwegnehmen können. Es ist demnach klar, dass der transzendentale Idealismus, welcher die rätselhafte Gültigkeit der synthetischen Erkenntnisse a priori zu erklären hatte und zu einer positiven Antwort über den Wert unseres reinen Denkens geführt hat,[1] nicht in der Verleugnung aller transsubjektiven Objektivität münden wird. Und wirklich, was Kant in seinem weiteren Gedankengange aufzugeben sich gezwungen sieht, ist nicht jener substantielle Gegensatz von Sein und Bewusstsein,[2] er verzichtet nur auf die Möglichkeit diesen Gegennsatz anders, als durch eine unbestimmbare aber positive Grenze, anzugeben.[3] Und ebenso wird mit der Aufdeckung der formalen Bestimmbarkeit der Wahrnehmung nicht deren unbezweifelbare Beziehung zur Objektivität, sondern nur die Fähigkeit bestritten, uns das An-sich-sein der Dinge abzuspiegeln. In jedem anderen Falle müsste es unbegreiflich bleiben, wie die Aufdeckung des Grundes der notwendigen Zusammenstimmung zwischen dem Gehalt der Wahrnehmung und dem reinen Denken nicht zur völligen Subjektivierung der Wahrnehmung, sondern gerade umgekehrt zur Aufdeckung des objektiv gültigen Gehalts des Denkens führen konnte.

Nur aus dem der Fragestellung Kants zu Grunde gelegten Dualismus konnte der Gedanke von der durchgängigen Subjektivität aller möglichen Erfahrung gefolgert werden. Die Geschlossenheit unseres Bewusstseins, in dem Sinne nämlich, dass keine Erfassung der Aüssenwelt diese letztere adäquat wiederzugeben vermag, konnte nicht ohne weiteres an den Erzeugnissen unseres Bewusstseins abgelesen werden. Die Einsicht in die Unüberschreitbarkeit unserer Organisation ist ebensowenig eine mit unserer inneren Erfahrung selbst gegebene Erkenntnis, wie es dem Psychologismus zufolge erscheinen mag, als die Entdeckung, dass Ergebnisse des reinen

[1] Kant, ibid § 10, S. 282.

[2] Vgl. ibid, Anm. II S. 289 § 32 S. 314 f., S. 355.

[3] Vgl. ibid, § 59 S. 361.

Digitized by Google

Denkens objektive Gültigkeit besitzen können. Die Geschichte des Denkens zeigt uns ein ganz anderes Bild. Nicht nur in dem als subjektiv erkannten Gehalt der Wahrnehmung, sondern in reinen Produkten der Einbildungskraft und der unkritisch verfahrenden Reflexion erblickte man reale Wesenheiten, über deren Natur man jahrhundertelang spekulierte. Die Zurückführung einer Reihe von solchen Hypotasierungen auf die subjektiven Bedingungen unseres Denkens oder Vorstellens musste jedesmal eine komplizierte Gedankenarbeit erfordern, welche nur dann sich einstellen konnte, wenn eine gewisse Reife des Denkens erreicht war. Denn es gehört eine grosse Dosis von intellektueller Raffiniertheit dazu, um die Gründe auffinden zu können, welche ermöglichen sollten, ein Objekt unseres Bewusstseins, welches für eine reale Wesenheit gehalten war, als eine subjektive Erscheinung aufzudecken. Erst wenn die subjektive Natur eines Gedankendinges kenntlich gemacht worden ist, kann der Wahn entstehen, als ob diese Subjektivität immer augenscheinlich war, und die psychologistischen Tendenzen können sich ungehindert einstellen.

Umso komplizierter mussten die Gründe sich gestalten, welche die Subjektivität aller sinnlichen Erfahrung dartun sollten. Denn das Merkmal der Subjektivität hatte nicht nur diejenigen Erscheinungen zu treffen, welche von jeher auf das Bewusstsein bezogen wurden, sondern auch die Sphäre der Aussenwelt, deren greifbare Objektivität sich dem naiven, sowie auch wissenschaftlichen Denken mit der gleichen Stärke aufdrängt. Nur die aufeinanderfolgende, wiederholbare Auffassung der Dinge in der Zeit konnte verständlich auf uns bezogen werden, nicht aber der qualitative Gehalt der Wahrnehmung selbst. Der Gedanke, dass die Sinne eine spezifische Natur besitzen, welche jede von aussen kommende Einwirkung notwendig modifizieren müssen, konnte nicht einmal aus der Reflexion über die pathologischen Veränderungen der Sinnesorgane resultieren. Denn beispielsweise aus dem Verschwinden der Gesichtserscheinungen bei Erblindung, konnten gewisse Schlüsse in Bezug auf die aufnehmenden Organe gezogen werden, nicht aber durfte es angenommen werden, dass die Dinge von diesen anthropologischen Veränderungen mit berührt zu werden haben. Die Unabhängigkeit der Aussenwelt von den subjektiven Veränderungen in einem individuellen Bewusstsein war auch unter diesen Bedingungen nicht in Frage zu stellen, umsomehr als die Unveränderlichkeit der äus-

Digitized by Google

seren Erscheinungen von allen gesunden Menschen bestätigt werden konnte. Eine Bestätigung für den Gedanken, dass die Welt qualitativ anders sein muss, wenn sie keinem sinnlichen Wesen erscheint, war in keiner Erfahrung zu finden, und es mussten rein logische, zwingende Gründe aufgetreten sein, um diesen paradoxen Gedanken zu einer Selbstverständlichkeit zu machen.

Diese Gründe lassen sich nur im Kantischen Denken finden und zwar mussten sie durch dieselben Voraussetzungen diktiert werden, welche Kant seinen Ausgangspunkt festzulegen ermöglichten. Denn unter den vorkantischen Voraussetzungen metaphysischer Natur konnte dieser Gedanke, wie wir oben gezeigt haben, nur mit skeptischen Konsequenzen Hand in Hand gehen, und vom Psychologismus, welcher vom unmittelbaren Zeugnis unserer inneren Erfahrung auszugehen sucht, könnte jene Subjektivität nicht einmal gefunden werden, eben weil unsere unmittelbare Erfahrung uns an die Objektivität der Dinge, so wie sie sich uns zeigen, zu glauben zwingt. Wollen wir deshalb den Weg verfolgen, welcher Kant zu dieser logischen Ableitung geführt hat.

Um den Grund der Zusammenstimmung zu erklären, welcher zwischen der objektiven Wahrnehmung und einer davon ihrem Ursprunge nach verschiedenen reinen Erkenntnis besteht, sah sich Kant zur Annahme genötigt, dass die beiden nicht in allen ihren Elementen grundverschieden sind; so dass in ihnen ein Teil wird aufzudecken sein, welcher *gemeinsamen* Seinsbedingungen unterliegt und aus einer und derselben Ursprungsquelle fliessen muss. Unter der Voraussetzung, dass es einen substantiellen Gegensatz zwischen einem Sein an sich und dem Bewusstsein gibt, konnte es nur zwei Möglichkeiten geben, um dieses Zusammentreffen zu deuten: der Grund der Zusammenstimmung zwischen Denken und Sein konnte entweder in den Dingen liegen, oder aber in unserer Subjektivität. Im ersteren Falle müsste alles gültige Denken aus einer passiven Funktion stammen, im zweiten müssten die Sinne, deren Passivität eine allgemeine Voraussetzung bildete, eine Spotaneität aufweisen, welche der Spontaneität des Denkens verwandt ist und deshalb von einer ähnlichen Gesetzlichkeit bestimmt werden kann.[1] Kant entscheidet sich für die zweite Möglichkeit, weil die Spontaneität des Denkens in jeder reinen gültigen Erkenntnis augenscheinlich ist und jeder Annahme von der ausschliesslich passiven Natur des

[1] Vgl. Kant „Prolegomena" § 9; „Kr. d. 2 V." S. 166 f.

Digitized by Google

Denkens spottet.[1] Kant bekennt sich deshalb zum transzendentalen Idealismus, welcher die Dinge unserer Sinne zu Erscheinungen stempelt und den Sinnen die Fähigkeit zuerkennt, den Dingen eine in ihnen selbst nicht liegende räumliche und zeitliche Bestimmung zu geben. Nur unter dieser Voraussetzung wird die Gültigkeit des Denkens für die Dinge begreiflich, wenn sie nicht Dinge an sich sind, welche von einer Gesetzlichkeit subjektiven Ursprungs nicht mit bedingt werden könnten.[2] Und diese Annahme wird nicht nur als Hypothese gesetzt, sondern aus der Art erwiesen, wie die Wahrnehmung im wissenschaftlichen Denken gehandhabt und wie die weitere Erfahrung gültig vorausbestimmt wird. Das Denken kann in den Inhalten der Wahrnehmung keine Elemente der Dinge an sich erblicken, wenn alles, was es als Gegebenheit in der Anschauung findet nur blosse Verhältnisse darstellt,[3] sodass keine Erscheinung für sich erkannt werden kann, sondern nur immer auf ein Ganzes bezogen werden muss, um als ein möglicher Teil des letzteren bestimmt zu werden.[4] Die wirkliche objektive Gültigkeit eines solchen in formalen Schritten sich bewegenden Denkens vermag nicht das Ding an sich zu treffen. Denn das Ding an sich ist nur in einer endgültigen Bestimmung zu erfassen, welche keiner weiteren Abänderung des aus subjektiven Quellen fliessenden Denkens unterliegt. Nun können die Bedingungen unseres formalen Verstandes nicht für Bedingungen der Dinge an sich gehalten werden,[5] wenn jeder Teil des Gegebenen nur in Rücksicht auf alle mögliche Erfahrung erkannt werden kann. Das Ganze der Erfahrung, in Bezug auf welche jede einzelne Erfahrung bestimmt zu werden hat, ist eben keine Gegebenheit; sodass wenn die Wissenschaft eine jede neue Wahrnehmung in den Zusammenhang des schon Gegebenen und Bestimmten einzuordnen sucht, die erstere in jedem Zeitpunkt nur über eine unvollständige Einheit und eine vorläufige Totalität verfügt, welche weiteren möglichen Umgestaltungen notwendig unterliegt. Ein solches Verfahren der Bestimmung verwandelt alle erzielten Resultate des Erkennens in provisorische Ergebnisse, welche die weitere sinnliche Erfahrung abzuwarten haben, um sich immer

---

[1] Kant „Kr. d. r. V." S. 167.
[2] Kant „Prolegomena" S. 288.
[3] Kant „Kr. d. r. V." S. 66.
[4] Kant „Prolegomena" § 13, S. 286.
[5] Kant, „Prolegomena" § 57, S. 350 f.

Digitized by Google

wieder von neuem zu bewähren. Wenn die Wahrnehmung von einem Denken sich bestimmen lässt, welcher sich nach formalen Kriterien richtet und in der Wahrnehmung selbst keinen festen Punkt gewinnen kann, um endgültige Resultate zu erzielen, so liefert die Erfahrung uns keine Bilder der Dinge an sich, sondern schwankende Erscheinungen, mit denen noch nichts Festes und Unwandelbares gegeben ist, in welcher aber ein Kern verborgen liegt, der herausgelöst werden soll. Der objektive Kern der Wahrnehmung ist unverkennlich, wenn das Denken von der Wahrnehmung Lügen gestraft werden kann, ebenso wie die Konformität der Wahrnehmung mit den Bestimmungen des Denkens deren subjektiven Ursprung erkennen lässt. Die Wahrnehmung bewegt sich somit unzweifelhaft an der Schwelle von zwei Welten, wo Subjektives und Objektives in Berührung kommen. Und sofern es dem Denken gelingen mag die Wahrnehmung a priori vorauszubestimmen, kann die als ein Zeichen gelten, dass das Denken auf derselben Grenzsphäre sich bewegt, wie die Wahrnehmung. Die untergeordnete Bedeutung, welche der Wahrnehmung in der ordnenden Funktion des wissenschaftlichen Denkens zukommt, lässt aber nicht nur die objektive Gültigkeit desselben aufdecken, sondern beweist, dass die Kriterien des Denkens für die Wahrnehmung selbst entscheidend sind, dass in ihnen der Grund der Objektivität zu suchen ist.[1] Diese Kriterien bestimmen erst, was ist; der objektive Kern der Wahrnehmung bleibt zunächst ein X, in keinem seiner Elemente sicher und bestimmt. Mit anderen Worten: die Dinge werden uns nicht nur durch die Funktion der Sinne gegeben, das Denken muss noch hinzukommen um sie in relativ gegebene Erscheinungen für das weitere Denken zu verwandeln. Und alles weitere Nachdenken über die Erfahrung kann nur in einer weiteren Funktion des Nahebringens des zu erkennenden Gegenstandes bestehen. Somit ist das Denken nicht mehr als eine rein ordnende Tätigkeit zu begreifen. Sinnlichkeit und Denken haben beide die Aufgabe uns den Gegenstand zu geben. Aber diese Funktion des Gebens ist selbst eine subjektive Spontaneität, welche in keinem ihrer Schritte zu einem Abschluss kommen kann. Kein Ergebnis kann als ein letztes begriffen werden, in welches das Denken vertrauen könnte. Anstatt des festen gegebenen Gegenstandes, welcher einem analytischen Wahrheitsbegriff zu entsprechen hatte, muss jetzt in einer ewigen Auf-

[1] Vgl. Kant „Prolegomena“ S. 374.

Digitized by Google

gabe, welche vermittelst unwandelbarer Kriterien verfolgt wird, der Gegenstand des synthetischen Verstandes erkannt werden.

So hat die Reflexion über die Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis den Gedanken nahe gelegt, dass in den Tatsachen des Erkennens kein reines Verhältnis von Subjekt und Objekt vorliegt, sondern dass hier nur eine Bedingtheit anzunehmen ist, welche gleichwertige Elemente innerhalb einer und derselben Seinssphäre betrifft.[1] Mit der Betrachtung der eigentümlichen Natur des sich bewährenden Erkenntnisprozesses konnte der Beweis geliefert werden, dass uns nicht Dinge an sich, sondern deren Erscheinungen in unserem Bewusstsein gegeben sind.[2]

Sinnlichkeit und Denken — diese beiden Potenzen — konstituieren erst unsere erkennende Organisation, sofern letztere in unleugbarem Verhältnis zum objektiven Sein steht. Dieses Verhältnis ist wegen der formalen Natur unserer Kriterien nur von der einen Seite aus rein zu bestimmen. Der wissenschaftliche Prozess des Denkens kann nur die Organisation unseres Erkennens für sich erkennen lassen, nicht aber die Natur der Dinge an sich. Aber was dieser Prozess aufdecken lässt — nämlich die Organisation des gültigen reinen Denkens selbst kann nicht mehr als etwas betrachtet werden, was zur reinen Subjektivität gehört. Es liegt ebenso an der Grenze des Subjektiven, wie es andererseits nur die Grenze berührt, bis zu welcher Aeusserungen eines uns unbekannten Seins hineinreichen. Deshalb ist diese Organisation weder transzendent, noch immanent, gehört weder zur Sphäre der reinen Subjektivität, noch der der Objektivität, sondern ist im transzendentalen Sinne ideal, da sie die bleibenden Formen der Erkenntnis der Objektivität in unserem Bewusstsein darstellt. Durch die Entdeckung der notwendigen Beziehung alles synthetischen Denkens auf Objektivität ist nicht das Feld des Seins umgrenzt, wohl aber das der objektiv Gültigen. Damit befinden wir uns noch nicht in der Sphäre der reinen Subjektivität, wo Wandelbarkeit das Prinzip ist und nichts Bestand haben kann, wo die Quelle alles Irrtums und all vermeintlichen Erkenntnisse zu suchen ist. Die erkennende Organi-

---

[1] Kant „Kr. d. r. Ver." S 164 „Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unbekannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welcher das verknüpfende Vermögen vorschreibt".

[2] Kant „Prolegomena" S. 288.

Digitized by Google

sation unseres Denkens bleibt an der Grenze des rein individuellen Bewusstseins in dem Sinne, wie früher die Welt der realen Dinge als die letzte Grenze für unser Bewusstsein galt. Und wir erhalten angesichts einer unerkennbaren Realität einen doppelten Begriff des Subjektiven, welcher, sofern er auf unsere erkennende Organisation bezogen ist, uns von nun an die Objektivität zu vertreten hat.

Auch vor Kant wurde die Subjektivität nicht als eine einheitliche Quelle gedacht, wenn auf dieselbe gültige Erkenntnisse ebenso wie ungültige bezogen wurden. Aber angesichts des vorkantischen Wahrheitsbegriffs zerfiel die Sphäre der Kompetenzen unseres Bewusstseins in eine analytisch sich betätigende Funktion (gleichgültig, ob diese letztere ein objektives Sein als selbständiges Prinzip oder als Objekt des vollkommenen göttlichen Denkens wiederzugeben hatte) und in eine Quelle der individuellen, für niemand mehr verbindlichen Subjektivität. In diese Sphäre fielen nun die unrichtigen Vorstellungen von der Aussenwelt, nicht aber die, welche für richtig gehalten wurden. Diese letzteren gehörten zum adäquaten Denken, die Dinge selbst, wurden nicht in allen ihren Bestimmungen zum Bewusstsein gerechnet. Nun hat Kant auch alle primären Qualitäten der Dinge als Elemente der Sinnlichkeit, nicht aber der Dinge selbst nachgewiesen. Alles Bestimmbare an den Dingen fiel nun in das Gebiet der objektiv — gültigen denkenden menschlichen Organisation. Damit allein waren die Grenzen des rein subjektiven Bewusstseins noch nicht als erweitert zu erachten, dies galt nur für die Sphäre des auf Erfahrung gerichteten Denkens. Wenn trotzdem der Begriff des individuellen Bewusstseins eine durchgreifende Aenderung auch im Kantischen Denken erleiden musste, so folgte dies wiederum aus der bloss formalen Gültigkeit unseres Denkens. Aus dem Charakter der Formalität folgt es, dass wir niemals zu einer adäquaten inhaltlichen Erkenntnis werden uns erheben können, dass unser synthetisches Denken, welches den Gegenstand zu geben hat, niemals zur Ruhe kommen und in eine rein analytische Funktion einmünden wird. Deshalb werden alle provisorischen Ergebnisse des Denkens im tiefsten Grunde irrtümlich bleiben. Kein Anlauf unseres Denkens wird aus der Sphäre unserer Organisation hinausführen können, alle Ergebnisse werden demnach früh oder spät in ihrer Inadäquatheit erkannt und in die Sphäre des subjektiven, ungültigen Psychologischen verlegt.

Digitized by Google

Aus der Formalität und der unwandelbaren Natur der synthetischen Prinzipien folgt die schrankenlose Erweiterung der reinen Subjektivität, die Grenzenlosigkeit des individuellen Bewusstseins, welches auch die ganze Welt als Inhalt des erkennenden Denkens mit umfasst. Würde der Zauber gebrochen werden können, welcher eine adäquate Erkenntnis unmöglich macht, oder könnten wir durch ein Wunder eine andere denkende Organisation erhalten, so würde das Gebiet des Psychologischen nicht für alle Zeiten die Erzeugnisse des gültigen Denkens umfassen. Gelten aber jene Voraussetzungen, dann kommen dieser Grenzenlosigkeit des psychologischen Gebietes auch gewisse Schranken zu, nur die wandelbaren und veränderlichen Ergebnisse des gültigen Denkens fallen in die mögliche Sphäre des individuellen Bewusstseins, nicht aber die bleibenden Kriterien des objektiv Gültigen selbst.

Hiermit ist in allgemeinen Zügen der Weg geschildert, welcher zum modernen Begriff des individuellen Bewusstseins geführt hat. Nur von dem Kantischen Ausgangspunkte aus wird dieser Begriff verständlich und an seinen natürlichen Ort gerückt. Auch die Sphäre des individuellen Bewusstseins ist geschlossen zu denken, hinter derselben liegt aber nicht das Feld der Dinge an sich, sondern die erkennende Spontaneität des Denkens, welche Subjektives und Objektives in einem erkennenden Prozess auseinanderzuhalten hat. Das individuelle Bewusstsein bildet nämlich eine zweite Sphäre des Seins neben der der objektiven Realität, welche das synthetische Denken in einem unabschliessbaren Prozess zu bestimmen hat. Nur weil wir in unsere erkennende Organisation eingeschlossen sind und eingesehen haben, dass wegen der formalen Erkenntnisart all unser Erkennen an Grenzen gebunden ist, kann es scheinen, als ob die Objekte der inneren psychologischen Erfahrung gegeben wären.

So sind wir an den Punkt gelangt, von welchem der Psychologismus seinen Ausgangspunkt nimmt. Die Resultate Kants werden akzeptiert, aber in einem solchen Sinne abgeändert, wie es mit den kantischen Voraussetzungen nicht in Einklang gebracht werden kann. Der Psychologismus sucht nicht nach einem anderen Ausgangspunkt und anderen Prämissen, um die ihm gewünschten Folgerungen regelrecht zu erzielen. Er verfährt in jenem von uns oben kritisierten Sinne, indem er Resultate des theoretischen Nachdenkens als Tatsachen behandelt und dort Erklärungen zu geben sucht, wo keine Anhaltspunkte dafür in dem vorliegenden Objekt zu finden

Digitized by Google

sind. So bemüht er sich die Kriterien des Denkens, durch welche das Gebiet des Psychologischen erst abgegrenzt werden kann, aus diesem Gebiet selbst abzuleiten. Ueberall zeigt der Psychologismus die Neigung, Sein und Denken zu vermengen, das Sein dem Erkennen methodisch vorzusetzen und das Erkennen selbst in Seinsbestimmungen aufzulösen. Daher der Unwille gegen eine Methode, welche aus der gültigen Erkenntnis das bestimmbare Verhältnis von Sein und Bewusstsein abzuleiten sucht, sowie entgegengesetzte Tendenz, die gültige Erkenntnis aus einem Zusammenwirken von Seinspotenzen zu erklären. Trotz dieser grundsätzlichen Abneigung gegen die Gedankenrichtung, die Kant eigentümlich ist, werden nicht nur seine Resultate als Gegebenheiten akzeptiert, sondern sie werden gerade dort eklektisch zu ergänzen gesucht, wo die Grenzen der Kantischen Fragestellung eine weitere Auflösung unmöglich machten. Weder die Frage, warum wir solch eine Organisation haben, die gerade in Bezug auf zwei Stämme der Erkenntnis erwogen werden muss, noch die andere wieso Subjektives mit Objektivem trotz der substantiellen Verschiedenheit zusammentreffen können, konnte beantwortet werden. Ebensowenig, ob Natur und Sinnlichkeit in ihrer letzten Wurzel identisch sind. Deshalb konnte Kants Absicht nicht dahin gehen, die Natur der synthetischen Vernunft zu schildern, wie wir es bei Fries z. B. finden, auch waren nicht nähere Seinsbestimmungen über die Spontaneität des Denkens anzugeben, wie Lipps es unternimmt, wenn er den Akt der Gewinnung eines Gegenstandes als einen Vorgang des Zuwendens charakterisiert.[1] Aus den Gründen, welche Kant zur Aenderung des unhaltbaren Wahrheitsbegriffs genötigt haben, konnte nur ein formales Kriterium gewonnen werden, um die objektive Gültigkeit eines reinen Erzeugnisses des Denkens sicher prüfen zu können. Die objektivierende Vernunft selbst bleibt ein hypothetischer Grund für gegebene Erscheinungen, kann nicht als Realität aufgedeckt und als Gegebenheit bestimmt werden[2] und darf deshalb kein neues Merkmal erhalten, welches nicht aus dem Verhältnisse der Elemente in einer gültigen Erkenntnis gezogen werden können. Es können deshalb auch keine Bedingungen für eine mögliche Aende-

[1] S. Lipps „Inhalt und Gegenstand“ S. 517 f.

[2] Es ist deshalb unzulässig in Bezug auf die Erkenntnisse a priori die weitere Fries'sche Frage zu stellen: „Was sind sie aber dann sonst und wodurch erhalten wir sie“ (Fries „Neue Kritik der Vernunft“ I, S. 301).

Digitized by Google

rung in unserer erkennenden Organisation angegeben werden, weil weder der letzte Grund der Subjektivität noch der der Objektivität erforscht werden kann, eben weil die beiden die letzten Voraussetzungen des Erkenntnisproblems bilden. Es kann nur aus der formalen Natur der menschlichen Erkenntnisart geschlossen werden, dass auch noch andersartige subjektive Bedingungen möglich sind, um die Welt der Dinge zu erfassen. Und dieser Schluss ist sogar erforderlich, damit nicht unsere beschränkten Einsichten für Bestimmungen der Dinge an sich gehalten werden sollen.[1] Aber mehr als eine kritische Vorsichtsmassregel kann mit dieser Folgerung nicht erreicht werden. Einen positiven Gehalt birgt sie nicht in sich.

Hiermit wollen wir die Konfrontierung der Ausgangspunkte bei Kant und im Psychologismus abschliessen. Was wir gezeigt zu haben glauben, ist folgendes:

1. Die Methode des Psychologismus steht im prinzipiellen Gegensatz zur Methode Kants.

2. Die einzelnen Lehren des Psychologismus beruhen nicht auf exakten Feststellungen und voraussetzungslosen Analysen, sondern werden aus komplizierten Voraussetzungen gewonnen.

3. Die letzten Voraussetzungen des Psychologismus wurzeln aber in einem Ausgangspunkte, der nur als Resultat des Kantischen Denkens zu finden war, welchen aber der Psychologismus fälschlich wie eine Gegebenheit behandelt.

4. Deshalb ist die Grenze, welche der Psychologismus in seinem Begriff der Organisation um die Erkenntnis zieht, nicht als der letzte Kreis zu betrachten, hinter dem nichts Bestimmbares mehr liegt. Im Gegenteil, unsere erkennende Organisation ist als die Quelle des objektiv-gültigen Denkens hinter der psychologischen Grenze zu suchen und die erstere hat deshalb nicht denjenigen gesetzlichen Bedingungen zu unterliegen, welche die Sphäre des psychologischen Seins beherrschen.

Nachdem wir hier den Voraussetzungen des Psychologismus die Grundansichten der Kantischen Lehre gegenüberzuhalten bestrebt waren, um den Begriff des modernen Psychologismus zu fixieren, werden wir im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit noch die Voraussetzungen des Psychologismus mit den Prinzipien der modernen Psychologie zu vergleichen haben, um den Nachweis zu führen, dass der Psychologismus, welcher in der Betonung der

[1] Vgl. Kant „Prolegomena" S. 350 f.

Digitized by Google

Wissenschaftlichkeit seines Standpunktes sich auf die Psychologie beruft, sich mit seinen Methoden nicht auf dem Boden der modernen Psychologie bewegt, sondern zu veralteten und von der modernen Psychologie verlassenen Ansichten zurückkehrt. Erst wenn es uns gelingen wird zu zeigen, dass der Psychologismus auch in der Psychologie keine Stütze für seine Ansichten finden kann, werden wir noch den biologisch fundierten Evolutionismus zu prüfen haben, welcher den Psychologismus dort zu ergänzen und zu stützen unternimmt, wo die unhaltbaren Konsequenzen des letzteren zum Vorschein kommen. Es wird dabei ohne weiteres klar werden, weshalb der Fortgang zum Evolutionismus keine zufällige Begleiterscheinung im Psychologismus bildet, und es wird zugleich der Grund aufgedeckt werden, warum der Evolutionismus die grösste Ueberzeugungskraft zu entwickeln vermag. Wenn es uns sodann auf Grund einer geschichtlichen Uebersicht des evolutionistischen Gedankens von Spencer bis zu den Pragmatisten gelingen wird, die Fruchtlosigkeit des Prinzips der Zweckmässigkeit, welchen der Evolutionismus seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen zugrunde legt, nachzuweisen, dann werden wir unsere vorläufige Aufgabe als erledigt betrachten können.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LXXII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte

Von

Dr. G. Sparlinsky.

BERN
Buchdruckerei Scheitlin & Co.
1910

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Philosophische und historische Weltanschauung	5
II. Wissenschaft und Geschichte	18
III. Kunst und Geschichte	23
IV. Das Problem des Faktors und des Fortschritts in der Geschichte .	33

Digitized by Google

E. S—ein

in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet.

Digitized by Google

Digitized by Google

I. Philosophische und historische Weltanschauung.

Wollte man die nachkantische Philosophie mit einem für sie charakteristischen Schlagworte bezeichnen, welches sie von der ihr vorhergehenden Philosophie der Aufklärung und der naturwissenschaftlichen Periode des XVII. Jahrhunderts scharf unterscheidet, so könnte man sie historisch-evolutionistisch nennen. Zwar hat man sich in unserer Zeit gewöhnt die entwicklungsgeschichtliche Denkweise auf den Namen Darwins zu beziehen, allein wer die Begriffe der historischen und der naturwissenschaftlichen Entwicklung auseinanderzuhalten versteht, wird die rechte Ausprägung des Begriffs der historischen Entwicklung in der Philosophie des deutschen Idealismus erblicken.

Schon bei Kant finden sich geschichtsphilosophische Ansätze; doch ist Kant infolge seiner kritischen Denkweise nicht in die metaphysisch-spekulative Weltbetrachtung verfallen, wie es mit der ganzen nachkantischen Philosophie der Fall war. Damit trat zu der historischen Tendenz der nachkantischen Philosophie noch ein anderer nicht minder für sie charakteristischer Zug hinzu, nämlich der metaphysische. Kant begnügte sich damit, dass er den entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt ausschliesslich auf die Menschheitsgeschichte angewandt hat, da nach seiner Ansicht nur die Entwicklung des menschlichen Geschlechts unter einem historisch-teleologischen Gesichtspunkte zu betrachten sei und da das höchste Ziel der Menschheit in der Freiheit bestehe, so sei die ganze Geschichte der Menschheit unter dem Gesichtspunkte der Realisierung dieses höchsten Ziels zu betrachten. Was Kants naturgeschichtliche Schriften betrifft, so vertrat er doch in ihnen den mechanischen Standpunkt der Naturwissenschaft und ist also mit dem teleologischen Standpunkte der Geschichte nicht zu verwechseln, weil nur die

Digitized by Google

Menschheitsgeschichte, wo Werte massgebend sind, teleologisch betrachtet werden kann.

Nun begnügte sich aber die nachkantische Spekulation mit der kritischen Bescheidenheit Kants nicht, übersprang die engen Schranken, welche Kant dem menschlichen Erkennen gesetzt hat und so verwandelte sich der kritische Idealismus in eine absolute schrankenlose Metaphysik. Besonders bei Hegel erreichte diese historisch-metaphysische Tendenz der Philosophie des deutschen Idealismus ihren grandiosen Ausdruck. Für Hegel ist die Welt nichts anderes als die Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes, der das metaphysische Wesen der Welt und ihrer Erscheinungen ist. Auch bei Fichte bricht dieser metaphysisch-evolutionistische Zug durch und so geschah es, dass er seine Philosophie eine «Geschichte des Bewusstseins» genannt hat. Und ähnlich bei dem dritten grossen Vertreter des deutschen nachkantischen Idealismus — bei Schelling tritt der metaphysische Entwicklungsgedanke in seiner Naturphilosophie auf, indem er zeigt, wie die Vernunft durch die verschiedenen «Kategorien der Natur» aus der unbewussten Form in die bewusste Form der Intelligenz übergeht. Kurz, die geschichtlich-metaphysische Tendenz durchdringt die ganze nachkantische Philosophie.

Es muss aber noch ausdrücklich hervorgehoben werden, und das ist eben wichtig für die Charakterisierung derjenigen Stellung, die Schopenhauer innerhalb der mächtigen Strömung der nachkantischen Spekulation eingenommen hat, dass jene beiden Momente, die wir als die herrschenden in der Philosophie des deutschen Idealismus konstatiert haben, nämlich der metaphysische und der evolutionistische Zug, doch im Grunde aus einer diesen beiden Momenten übergeordneten Quelle herfliessen; das kulturhistorische Interesse war es eigentlich, welches jene beiden Tendenzen des deutschen Idealismus auslöste. Bei Hegel tritt dieses kulturhistorische Interesse in seiner ganzen Schärfe hervor: der absolute Wert des menschlichen Lebens lag für ihn in der Freiheit und so unternahm er den bewunderungswürdigen Versuch zu zeigen, wie der absolute Geist, der das metaphysische Wesen der Welt ist, zu dieser Freiheit im Bewusstsein des menschlichen Geschlechts gelangt: «Geschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit»

Digitized by Google

Gegenüber dieser kulturhistorischen Tendenz des deutschen Idealismus ging Schopenhauer in seiner Philosophie von ganz anderen Voraussetzungen aus. Zwar teilt auch er mit allen nachkantischen Philosophen denselben metaphysischen Zug, dieselbe Leidenschaft für das Erfassen des Ganzen der Welt, aber bei ihm ist diese Triebfeder seines Denkens nicht durch ein kulturhistorisches Interesse bestimmt, wie bei den obengenannten Denkern, sondern durch metaphysisch-erkenntnistheoretische Voraussetzungen, die er der kantischen Philosophie entnommen hatte. In seiner Philosophie ging Schopenhauer von den Voraussetzungen Kants aus, der gelehrt hatte, dass die Formen unseres Erkennens, wie Raum, Zeit, Kategorien, deren gemeinschaftlichen Ausdruck Schopenhauer in der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde gefunden hatte, nur für die Erscheinungswelt Gültigkeit haben, auf das Ding an sich aber keine Anwendung finden können. Der historischen Weltanschauung der nachkantischen Philosophen setzt Schopenhauer die «echte philosophische Betrachtungsweise der Welt» entgegen, «d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt», «welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz nicht nach einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt, gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen jenem Satze nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben zum Gegenstande hat». Und so meinte denn Schopenhauer, dass das metaphysische Weltprinzip, das Ding an sich der Erscheinungen, wenn solches gefunden werden sollte, jedenfalls nicht historisch aufgefasst werden darf. Denn die historische Weltanschauung setzt nach Schopenhauers Meinung immer ein Entstehen, ein Werden, eine Entwicklung voraus, d. h. gerade das, was den Formen unseres Verstandes, den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen ist, das innere metaphysische Wesen der Welt ist aber von diesen Formen frei. Schopenhauer ist der Meinung, dass jeder «noch himmelweit

Digitized by Google

von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu wollen; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden gesucht und das philosophische Individuum wohl noch gar seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historisches Philosophieren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zulässt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, wenn aus Verzweiflung über fruchtbare Versuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg, getrieben, umgekehrt eine Lehre vom steten Werden, Entspriessen, Entstehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunklen, dem finsteren Grund, Urgrund, Ungrund und was desgleichen Gefasels mehr ist, welches man übrigens am kürzesten abfertigt durch die Bemerkung, dass eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen ist, weshalb alles, was da werden kann und soll schon geworden sein muss. Denn solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm tun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich, und bleibt daher bei dem stehen, was Kant die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich, und Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heisst: es ist eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntnis, mit der man nie zum inneren Wesen der Dinge gelangt, sondern nur Erscheinungen ins Unendliche verfolgt, sich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man endlich ermüdet, oben oder unten, bei einem beliebigen Punkte stille steht und nun für denselben auch von anderen Respekt ertrotzen will.[1] Aber auch das andere Moment, das teleologische, die «causa finalis», welches jeder historischen Weltanschauung eigentümlich ist und welches besagt, dass die Welt nicht nur in einem Werden begriffen

[1] Sämtliche Werke (Grisebach) I, 357 ff., 538.

Digitized by Google

ist, sondern sich zu einem Ziel entwickelt, muss nach der Meinung von Schopenhauer aus der echten philosophischen Betrachtungsweise der Welt eliminiert werden, denn nicht Woher und Wozu die Welt da sei, sondern die einzige Frage Was sie sei, soll die Philosophie beschäftigen.[1] Schopenhauer vergleicht einmal jede Philosophie die die Bewährung ihrer Richtigkeit in sich selbst trägt, mit einem Rechenexempel, welches aufgeht, die historische Weltanschauung ist aber mit einem inneren Widerspruch behaftet, der insofern einem unauflöslichen Reste gleicht: der historischen Philosophie nämlich, welche die Lehre von einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprozesses aufgestellt hat, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, dass bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich Alles, was mit der Zeit kommen sollte schon da sein müsste.[2]

Wir sehen also, dass der ganze Gedankengang Schopenhauers gegen die Möglichkeit einer historischen Weltanschauung bei ihm eigentlich aus einer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Reflexion hervorgegangen ist. Indem er die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Kants mit seiner Unterscheidung des Dinges an sich und der Welt der Erscheinungen akzeptierte, verwarf er folgerichtig jede historische Metaphysik. Wenn die Philosophie nach Schopenhauers Ansicht die Aufgabe hat das innere Wesen der Welt, den Kern der Erscheinungen, kurz das Ding an sich zu erschliessen, so darf sie nicht historisch sein, denn der Begriff des Historischen, welcher für Schopenhauer gleichbedeutend ist mit dem der Erscheinung, kann mit dem Begriff des Metaphysischen nie in Einklang gebracht werden. Es ist der alte Gegensatz zwischen der eleatischen Seinsphilosophie und der heraklitischen Philosophie des Werdens mit einer neuen erkenntnistheoretischen Einkleidung.

Es begegnet uns freilich ein Zug in der Philosophie Schopenhauers, der den Schein nahelegen konnte, dass er selbst doch nicht ausgekommen sei, ohne eine historische Tendenz in sein eigenes philosophisches System einzuschieben. Dieser Punkt betrifft seine

[1] ibid 130.

[2] II, 214 ff.

Digitized by Google

Lehre von den Ideen als den Objektivationsstufen des Willens. Die Ideen stellen nämlich bei Schopenhauer einen Stufengang dar, eine allmähliche Steigerung der Objektität des Willens von den untersten Stufen der unorganischen Natur bis zur höchsten Objektität des Willens im Menschen. Gemäss den Schopenhauer'schen Bestimmungen sind die Ideen ewig, räumliche und zeitliche Bestimmungen haften ihnen nicht an, sie kennen kein Entstehen und kein Vergehen. Auf den untersten Stufen, in der unorganischen Natur, stellen sich die Ideen in der Gestalt der Naturkräfte dar, eine Stufe höher, in der organischen Natur, sind es die Spezies der Pflanzen und Tiere, in denen sich die Ideen offenbaren, und endlich in der Menschenwelt hat jedes Individuum seine eigene Idee, weil die Objektivation des Willens auf dieser Stufe am vollkommensten ist. Und so entsteht naturgemäss der Anschein, als ob die Ideen, in denen sich der Wille objektiviert, einen allmählichen Entwicklungsgang, also einen historischen Prozess durchmachen. Dieser in der Tat naheliegende Schein einer Entwicklung der Ideen verschwindet aber sobald wir daran denken, dass die verschiedenen Stufen, in denen sich der Wille objektiviert, nach Schopenhauers Auffassung einfache ursprüngliche Willensakte sind, die nur dem Grade nach sich von einander unterscheiden, alle aber Aeusserungen desselben ungeteilten Willens sind.[1] Es verhält sich die Sache bei Schopenhauer genau so wie in den grossen metaphysischen Systemen Platos, Aristoteles und Leibnizens, in welchen die Lehre von den Stufen aus dem Bedürfnis hervorgegangen, den Zusammenhang und die organische Einheitlichkeit der Welt zu begreifen und wo ebenso die Idee eines zeitlichen Hervorgehens ferngehalten wird.

Es ist interessant in dieser Hinsicht das Verhältnis Schopenhauers zu Lamarck, der den Entwicklungsgedanken auf die organische Welt angewandt hat und so zum Vorläufer Darwins wurde, zu betrachten. Schopenhauer lobt Lamarck, dass er richtig gesehen hat, der Wille des Tieres sei das Ursprüngliche und dessen Organisation bestimmende, seine Ansicht aber tadelt er, gemäss welcher die zur bestimmten Lebensart bestimmten Organe sich entwickelt, im Laufe der Zeit, durch Succession, entstanden seien. Lamarck habe den augen-

[1] I 163, 186, 217, 233 ff.

Digitized by Google

fälligen Einwurf nicht beachtet, dass jede Tierspecies ehe sie allmählich im Laufe unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung notwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben sein müsste.[1] Und so meint Kuno Fischer, hätte Schopenhauer «Darwins epochemachende Lehre von der Entstehung und der Veränderung der Arten durch Anpassung, Vererbung und Selektion, natürliche und künstliche Zuchtwahl gründlicher kennen gelernt, so würde sie ihn ohne Zweifel abgestossen haben, da er die Arten als platonische Ideen gefasst wissen wollte, Darwin dagegen sie als entwicklungsgeschichtliche Produkte dargetan und die Wege erleuchtet hat, wie sie entstehen».[2]

Es finden sich dennoch bei Schopenhauer Stellen, die dem Entwicklungsgedanken von Lamarck und Darwin nicht ganz fern stehen, so z. B. wenn er sagt, dass die «Urformen der Thiere eine aus der anderen hervorgegangen sind»; er äussert sogar einmal den Gedanken, dass wir uns die ersten Menschen als in Asien vom Orang-Utang oder in Afrika vom Schimpanse geboren zu denken haben. Der Unterschied zwischen Schopenhauer und den obengenannten Denkern ist der, dass während jene eine allmähliche Entwicklung annehmen, Schopenhauer dagegen sie mit einem mal, bei besonders günstigen Konstellationen und Bedingungen geschehen lässt.[3] Dass dies aber in einem Widerspruch mit seiner Ideenlehre sich befindet ist klar, da die Arten als platonische Ideen bezeichnet wurden und jede Entwicklung von ihnen ausgeschlossen war.[4]

Gegenüber dieser schwächlichen Verschiebung der unhistorischen Denkungsart Schopenhauers auf dem Gebiete der Natur behält sie doch auf dem Gebiete der Menschheitsgeschichte ihre ganze unverhüllte Stärke. Während sonst das historische Denken nicht nur in der Natur einen Stufengang, eine allmähliche Steigerung und Höherbildung der organischen Formen stets erblickte, sondern auch innerhalb der Menschheitsgeschichte dieselbe Gliederung und Ord-

[1] III 242 f.

[2] Gesch. d. neueren Philos. Jubiläumsausg. IX, 505.

[3] III 253; V 167 ff., 278; II 366; Lindner-Frauenstädt, Memorabilien 1863, S. 168.

[4] Auf diesen Widerspruch weist Volkelt hin (Fromanns Klassiker der Philos.), S. 199.

Digitized by Google

nung festzustellen suchte, wie es besonders bei Hegel in der grossartigen Weise zum Ausdruck kommt, ist für Schopenhauer «die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten» alles dies «nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die wahre Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntnis des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen».[1] Schopenhauer vergleicht die Menschheitsgeschichte mit einem Kaleidoskop, «welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben».[2] Aehnlich wie der intelligible Charakter des Individuums unsterblich und unwandelbar ist, so, meint Schopenhauer, sind auch die Völker wie unsterbliche Individuen, wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln; ihr Tun, Treiben und Leiden ist immer dasselbe, wenngleich die Geschichte stets etwas anderes zu erzählen vorgibt. «Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall derselbe».[3]

Es besteht also nach Schopenhauers Ansicht der grösste Gegensatz zwischen der philosophischen Anschauung, die ihr Blick auf das ewige, unwandelbare Wesen der Welt, auf die Ideen derselben, richtet und der historisch-evolutionistischen, welche, wie er meint, sich des Satzes vom Grund bedient und so über die Erscheinung hinaus zum wahren Wesen der Welt nie gelangen vermag. Die Geschichtswissenschaft ist daher in den Augen Schopenhauers «das gerade Gegenteil und Widerspiel der Philosophie». Die Geschichte lehrt uns, dass mit der Zeit sich alles verändert, die Philosophie aber, meint Schopenhauer, sei bemüht uns zu zeigen, dass zu allen Zeiten ganz dasselbe war, ist und sein wird. «In Wahrheit ist das Wesen

[1] I 248 f.
[2] II 562.
[3] II 518.

Digitized by Google

des Menschenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch die Breite zu ersetzen, ihr ist jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden muss durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich ist und an die sich wieder eine unendliche Zukunft schliesst. Hierauf beruht das Widerspiel zwischen philosophischen und historischen Köpfen: jene wollen ergründen, diese zu Ende erzählen. Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur dasselbe unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntnis davon gelangen ».[1]

Schopenhauer tadelt deshalb die Hegelianer, welche die Geschichtsphilosophie sogar als den Hauptzweig aller Philosophie ansehen und verweist sie auf Plato, der gelehrt habe, der Gegenstand der Philosophie sei das Unveränderliche und immerdar Bleibende, nicht aber das, was bald so, bald anders wird. Diese Geschichtsphilosophen, meint Schopenhauer, vergessen, dass das Entstehen und Vergehen nur scheinbar ist, da die Zeit, wie Kant gelehrt hatte, nicht die Bestimmung der Dinge an sich, sondern eben der Erscheinungen sei. Auch die teleologische Tendenz der Geschichtsphilosophen, wie sie wieder besonders bei Hegel stark zu Tage tritt in seinem Versuch die Weltgeschichte als ein planmässig von einem höchsten Zweck getragenes Ganzes darzustellen, oder wie man sich damals ausdrückte « sie organisch zu konstruieren », verwirft Schopenhauer, da nach seiner Ansicht die Philosophie es nicht mit den Endzwecken zu tun hat, wenn auch die Erscheinungswelt hie und da Zwecke und Plan aufweisen kann; dieses Bestreben aber auf das Weltganze, auf das Wesen an sich der Welt zu übertragen, nennt Schopenhauer « einen platten und rohen Realismus »,[2] der die Erscheinung für das Ding an sich hält.

Demnach stellt Schopenhauer der evolutionistischen Geschichtsphilosophie oder, wie wir sagen können, der Geschichtsphilosophie des Werdens, eine « wirkliche » Philosophie der Geschichte, oder wie

[1] ibid

[2] II 519.

Digitized by Google

wir ebenfalls sagen können eine Geschichtsphilosophie des Seins, gegenüber, welche nicht wie jene das betrachtet, was immer wird und nie ist, und dies für das eigentliche Wesen der Dinge hält, sondern umgekehrt das, was immer ist und nie wird, also das Seiende, die Ideen, wie es Plato gefordert hatte. Eine solche Geschichtsphilosophie, meint Schopenhauer, werde die menschlichen Zwecke, die unter zeitlichen Bestimmungen stehen, nicht dem wirklichen Wesen der Dinge zuschreiben und demnach den menschlichen Fortschritt zum absoluten erheben, die Aufgabe einer solchen Geschichtsphilosophie bestehe vielmehr in dem, dass sie uns klar macht, dass die Geschichte eigentlich eine Täuschung, «lügenhaft» sei, indem sie von einzelnen Vorgängen und Individuen redend, vorgibt, alle mal etwas anderes zu erzählen, während sie in Wirklichkeit stets nur das Gleiche wiederholt, unter anderen Namen und anderen Kostümen. «Die Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, dass man bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwar, doch stets nur dasselbe gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients, wie des Ozzidents, erkennen, und trotz aller Verschiedenheit der speziellen Umstände, der Kostüme und der Sitten, überall dieselbe Menschheit erblicken».[1] Als die Devise der Geschichte stellt Schopenhauer auf: «eadem, sed aliter». Wer Herodot gelesen habe, habe schon genug in philosophischer Hinsicht Geschichte studiert, denn alle die Motive, die die folgende Geschichte ausmachen, seien schon da zu finden.

Man kann nun sagen, dass die Philosophie Schopenhauers ihrer bewussten Tendenz gemäss als absolut unhistorisch erscheint und konsequenterweise sollte sie es bleiben.[2] Aber wie überhaupt aus der Metaphysik Schopenhauers nicht nur ihr Gegensatz gegen jede geschichtliche Weltanschauung folgt, sondern auch die Moral sollte in ihr, konsequent gedacht, auch keine Stellung haben, denn der Wille, der als das alleinige wahre metaphysische Wesen der Welt

[1] II 521.

[2] Vgl. H. Rickert, „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 648.

Digitized by Google

verkündet wurde, gerade diejenigen Bestimmungen in sich hat, die dem Moralischen nicht minder entgegengesetzt sind als dem Historischen. Dennoch ist Schopenhauer der Moral gegenüber glücklicherweise inkonsequent geblieben, indem er dem Willen, der zunächst nach seinen Bestimmungen mit dem Moralischen nichts zu tun hat, eine tiefe moralische Bedeutung unterschoben hat. Nach Schopenhauer ist es ein «fundamentaler» und «verderblichster Irrtum», eine «eigentliche Perversität der Gesinnung», gemäss welcher die Welt «bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe». Und so glaube ich, dass Schopenhauer gegenüber dem Historischen, gerade im Fundamente seiner Philosophie, ebenso untreu geworden, wie dem Moralischen gegenüber. Er bezeichnet nämlich eine Begebenheit, welche er «die einzige Begebenheit an sich» nennt und welche unmittelbar den Willen, also das Ding an sich trifft: diese «Begebenheit», dieses möchte man sagen, geschichtliche Weltereignis ist die Selbsterkenntnis des Willens.[1] Die Selbsterkenntnis des Willens wird von Schopenhauer geradezu als das höchste Endziel betrachtet, auf welches der Wille am Ende hinstrebt; es wird also ein Prozess, eine «Begebenheit» angenommen. Wie kann aber eine Begebenheit, die doch immer in der Zeit verläuft, dem Willen als dem Ding an sich zugeschrieben werden, da nach Schopenhauer die Zeit nur eine Bestimmung der Erscheinungswelt ist? Auf die Weise wird in das Fundament des ganzen Systems ein Einbruch hineingebracht, der Schopenhauers ungeschichtliches Denken erschüttert. Wie bei Hegel das Ziel des Weltprozesses in der Selbsterkenntnis des absoluten Geistes besteht, so stellt sich doch bei Schopenhauer die Selbsterkenntnis des Willens am Ende als dasselbe Ziel heraus. Im Nachlass finden wir bei Schopenhauer diesen Gedanken in Worten ausgedrückt, die unwillkürlich an Hegel denken lassen: «wenn ich mich besinne — heisst es dort — so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will, die Natur, die sich selbst erkennen und ergründen will».[2] Ohne von einer Paradoxie zurückzuschrecken gehe ich noch einen Schritt weiter und behaupte, dass die Fundamentalbegriffe der Schopen-

[1] I 250.

[2] Arthur Schopenhauers handschriftl. Nachlass (Grisebach) IV, 95.

Digitized by Google

hauerschen Philosophie, die Bejahung des Willens und seine Selbsterkenntnis, noch eher eine historische Orientierung fordern, als Hegels panlogistischer Evolutionismus, sobald nämlich jene beiden Begriffe der Philosophie Schopenhauers als der Kampf des guten Prinzips — der Selbsterkenntnis des Willens — mit dem bösen — der Bejahung des Willens aufgefasst werden und die in der Tat bei Schopenhauer den Sinn dieses dualistischen Kampfes haben. Denn offenbar hat es doch einen Sinn von der Geschichte nur dann zu reden, wenn das Geschehen, aus dem Geschichte wird, ein Prinzip der Auswahl voraussetzt, da doch nicht jedes Geschehen schon darum ein geschichtliches ist und aus der unübersehbaren Fülle der Geschehensreihen wird für die Geschichte nur dasjenige entnommen, was zum Wertbegriffe, von welchem die Geschichte geleitet wird, in irgend einem Verhältnis, sei es positivem oder negativem, steht. Darin besteht ja die Unhaltbarkeit des metaphysischen Evolutionismus, welcher aus dem blossen Werden, aus dem Prozess als solchen schon eine geschichtliche Entwickelung postuliert. Allein nicht jedes Moment des Werdens ist schon eine Station auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung und nur dort, wo eine Möglichkeit der Auswahl gegeben ist, ist auch eine historische Orientierung möglich. Gemäss seinem Panlogismus stellte Hegel seine berühmte Formel auf: «alles wirkliche ist vernünftig, alles vernünftige ist wirklich», aus welcher die Folge zu ziehen ist, dass jedes Moment im Prozesse der Selbstentwicklung des Geistes dieselbe Bedeutung und den gleichen Wert hat, was natürlich nicht ernst durchzuführen ist.[1]

Nun meine ich, es liesse sich mit Hülfeder obengenannten Fundamentalbegriffen der Schopenhauerschen Philosophie sehr gut eine geschichtliche Auffassung durchführen, weil sie dazu das erforderliche geschichtliche Ordnungsprinzip abgeben. Fasst man die Geschichte als den Kampf des guten Prinzips mit dem bösen — so wird damit die gleichmässige Weltfärbung der Geschehensreihen durchbrochen und aus ihrem blossen Nacheinander gewinnen wir die Möglichkeit ihr Uebereinander zu ersehen. Es ist ohne weiteres

[1] H. Rickert meint, hätte Hegel in der Tat geglaubt, alles wirkliche sei vernünftig, er wäre nicht imstande eine Geschichtsphilosophie zu schreiben; s. Die Grenzen etc. S. 651.

Digitized by Google

klar, dass die Erscheinung Christi auf der Erde in einem ganz anderen Verhältnis zum absoluten Zweck der Geschichte steht, also in diesem Falle zur Selbsterkenntnis des Willens, als die des Napoleon.

Wie ist nun dieser Widerspruch im Sytsem der Schopenhauerschen Philosophie zu erklären, die doch einerseits als durch und durch unhistorisch erscheint, anderseits aber auch der geschichtlichen Auffassung nicht ganz fern steht? Es sind hauptsächlich zwei Triebfedern in seiner Philosophie, die diesen Widerspruch begreiflich machen: die erkenntnistheoretisch-metaphysische Triebfeder einerseits und die moralistische, erlösungsbedürftige anderseits. Aus der erkenntnistheoretischen Ueberlegung, die in der kantischen Philosophie wurzelte, folgerte Schopenhauer, dass die Geschichte sich mit der Erscheinungswelt beschäftigt und dass demnach das wahre metaphysische Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht historisch aufgefasst werden könne. Dieses Ding an sich fand nun Schopenhauer in dem Willen, in dem grundlosen, unvernünftigen, unmoralischen Drang. Sein ansichseiendes Wesen würde soviel bedeuten, wie die ewige Unerlöstheit der Welt und so musste denn Schopenhauer «eine Begebenheit» annehmen, die unmittelbar den Willen als das Ding an sich trifft, d. h. die Begebenheit der Selbsterkenntnis des Willens, welche bei Schopenhauer die Bedeutung eines welthistorischen Ereignisses hat.

Digitized by Google

II. Wissenschaft und Geschichte.

Nachdem wir im Allgemeinen Schopenhauers Verhältnis zur historischen Weltanschauung verfolgt hatten und dabei auch dasjenige historische Moment aufdecken konnten, welches in seiner eigenen Philosophie verborgen war, gilt jetzt im Besonderen sein Verhältnis zur empirischen Geschichtswissenschaft zu berücksichtigen. Dabei stellt sich sein Verhältnis zur Geschichtswissenschaft in zweifacher Weise heraus: einmal in der Gegenüberstellung der Geschichte den «eigentlichen» Wissenschaften, worunter er hauptsächlich die Naturwissenschaften versteht, das andere mal aber in der Gegenüberstellung der Geschichte der Kunst. Die unmittelbare empirische Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit und Unübersehbarkeit wird von uns, nach der Meinung Schopenhauers, in zwei Richtungen verarbeitet, um Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis und der künstlerischen Anschauung zu werden. In den Wissenschaften geschieht diese Verarbeitung mittelst der dazu gewonnenen allgemeinen Begriffe, und die Kunst erreicht ihren Zweck mittelst ihrer anschaulichen Ideen. Nun folgt für Schopenhauer seine Geringschätzung der Geschichte aus dem Umstande, dass sie weder Begriffe im naturwissenschaftlichen Sinne zu bilden vermag, noch befasst sie sich mit den Ideen und so der Kunst ebenso unebenbürtig ist. Wir verfolgen zunächst seine Gegenüberstellung der Geschichte zu den Wissenschaften.

Schopenhauer sagt von der Geschichte, dass sie «zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist»,[1] wobei er wie bereits bemerkt, unter Wissenschaft im eigentlichen Sinne die Naturwissenschaften versteht. Ein blosses Wissen sei aber die Geschichte deshalb, weil sie es immer mit dem Einzelnen und Individuellen zu tun habe und dies letztere könne zwar zum Bewusstsein in abstrakto erhoben werden und insofern eine Erkenntnis bilden, aber aus solchen Einzelerkenntnissen könne kein System werden, wie es in den Natur-

[1] 106, II 516.

Digitized by Google

wissenschaften der Fall sei, deren Eigentümlichkeit in ihrem systematischen Charakter bestehe. Am besten fasst Schopenhauer den ganzen Unterschied zwischen Wissenschaft und Geschichte, indem er die logische Entstehung der wissenschaftlichen und der historischen Erkenntnis verfolgt. Wie entsteht nun Wissenschaft und wie Geschichte?

Da die unmittelbare empirische Wirklichkeit eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Dingen und Tatsachen darstellt, so ist es für den endlichen menschlichen Geist unmöglich dieselbe so zu erkennen und aufzufassen, wie sie unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist. «Bei einem Blick darauf schwindelt es dem wissbegierigen Geiste: er sieht sich, wie weit er auch forsche zur Unwissenheit verdammt».[1] Diese Schwierigkeit zu überwinden gelingt dadurch, dass die Wissenschaft allgemeine Begriffe bildet, mittest welcher die unübersehbare Mannigfaltigkeit überwunden wird, indem sie das unzählbar Viele aussondert und nur das Gemeinsame behält, aus welchem Artbegriffe, aus diesen wieder Gattungsbegriffe gebildet werden und auf diese Weise die Möglichkeit einer Erkenntnis des Allgemeinen und zugleich des Besonderen gegeben ist. «Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung».[2] Nun ist die Geschichte nach Schopenhauer deshalb keine Wissenschaft, weil ihr eben der Grundcharakter jeder echten Wissenschaft fehlt, nämlich die Subordination des Einzelnen unter das Allgemeine, statt deren sie blosse Koordination aufzuweisen hat. Die Folge davon, meint Schopenhauer, ist die, dass die Geschichte kein System hat, während umgekehrt in den eigentlichen Wissenschaften die systematische Tendenz vorhanden ist. Die Geschichte erfasst ihr Objekt nicht mittelst des allgemeinen Begriffs, sondern unmittelbar und so ist sie genötigt gleichsam «auf dem Boden der Erfahrung fortzukriechen». Die Methode der eigentlichen Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, ist generalisierend: ihre Objekte sind immer Gattungen; die Methode der Geschichte ist individualisierend, da sie stets das Besondere und Individuelle zum Gegenstand hat. Schopenhauer findet es gerade als einen Widerspruch und eine Un-

[1] II 515.
[2] ibid.

Digitized by Google

gereimtheit, falls es eine Wissenschaft vom Individuellen und Besonderen geben kann. Ein weiterer Mangel der Geschichte ist nach Schopenhauer der, dass sie alles unvollkommen und halb weiss, da das Einzelne und Individuelle, welches ihr Objekt bildet, seiner Natur nach unerschöpflich und unübersehbar ist. «Dabei muss sie zugleich noch von jedem Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich das lehren lassen, was sie noch gar nicht wusste».[1] Diejenigen allgemeinen Begriffe, mit denen die Geschichte operiert, wie z. B. Zeitperioden, Regierungen, verschiedene Haupt- und Staatsveränderungen, «kurz, alles was auf den Geschichtstabellen Platz findet», will Schopenhauer gar nicht mit den allgemeinen Begriffen der Wissenschaften verwechselt wissen. Die allgemeinen Begriffe der Geschichte haben nach Schopenhauer einen subjektiven Charakter, weil sie aus der unzulänglichen Kenntnis der individuellen Dinge und Erscheinungen entspringen; die allgemeinen Begriffe in den eigentlichen Wissenschaften haben vielmehr einen objektiven Charakter, weil in ihnen die Dinge schon wirklich mitgedacht sind. Deshalb ist das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern in der Geschichte nur das des Ganzen zum Teil, während in der Wissenschaft es das Verhältnis des Falls zur Regel ist. «Kenne ich, z. B. die Gesetze des Triangels überhaupt — sagt Schopenhauer — so kann ich dadurch auch angeben was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muss: und was von allen Säugetieren gilt, z. B. dass sie doppelte Herzkammern, gerade sieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblase, fünf Sinne u. s. w. haben, das kann ich von der soeben gefangenen fremden Fledermaus, vor ihrer Sektion aussagen. Aber nicht so in der Geschichte, als wo das Allgemeine kein Objektives der Begriffe, sondern bloss ein Subjektives meiner Kenntnis ist, welche nur insofern, als sie oberflächlich ist, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom 30jährigen Kriege im Allgemeinen wissen, dass er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg gewesen: aber diese allgemeine Kenntnis befähigt mich nicht irgend etwas näheres über seinen Verlauf anzugeben».[2]

---

[1] ibid.

[2] II 517.

Digitized by Google

Auch bezweifelt Schopenhauer die Möglichkeit einer Herstellung des historischen Zusammenhanges oder den sogenannten Pragmatismus der Geschichte: die Kombination der gegenseitigen Einwirkungen der Ereignisse sei derart kompliziert und mannigfaltig, dass es Schopenhauer unmöglich scheint die richtigen Ursachen eines Vorganges aufzuweisen und auf diese Weise einen historischen Zusammenhang zu gewinnen. Schopenhauer verweist auf die Tatsache des individuellen Lebens, dessen wahren Zusammenhang dem Menschen oft schwer wird zu durchschauen, obwohl die Tatsachen ihm vollständig vorliegen; so schwierig sei die Kombination des Wirkens der Motive unter dem beständigen Eingreifen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. Und so meinte denn Schopenhauer annehmen zu dürfen, in der Geschichte sei des Falschen mehr enthalten, als des Wahren.[1]

Was uns an diesem ganzen Gedankengang Schopenhauers in seiner Gegenüberstellung der Geschichte den Wissenschaften — nämlich den Naturwissenschaften, die für ihn mit dem Begriffe der Wissenschaft schlechthin zusammenfallen — besonders auffällt ist der Umstand, dass Schopenhauer trotz seiner allgemeinen Abneigung gegen das geschichtliche Interesse doch einen richtigen Einblick in die logisch-methodologische Struktur der Geschichtswissenschaft hat, der, insofern er auf die prinzipielle Abgrenzung der Geschichte von der Naturwissenschaft hinausgeht, nicht ganz entfernt ist von den modernen Theorien der Historik wie sie Simmel, Windelband und Rickert gegeben haben.[2] Die ganze nachkantische Spekulation, obwohl von einer grossen historischen Tendenz durchdrungen, suchte gar nicht oder sehr wenig die logische Struktur der empirischen Geschichtswissenschaft zu verstehen, sondern spekulierte selbst über die Geschichte und schuf grossartige Konstruktionen, wie es wieder an der konstruktiven metaphysischen Geschichtsphilosophie von Hegel deutlich zu sehen ist.[3] In seiner Bestimmung des Historischen wie wir gesehen haben, ist Schopen-

[1] ibid; auch I 325.

[2] G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. Aufl. 1907. W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft 1904. H. Rickert. Die Grenzen etc.; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 1899.

[3] E. Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 19.

Digitized by Google

hauer bemüht, die Geschichte möglichst scharf von den Naturwissenschaften abzugrenzen und darin stimmt er mit derselben Tendenz bei den oben genannten modernen Denkern überein, im Gegensatz zu den Versuchen von naturalistischer Seite, die noch immer bestrebt sind «aus der Geschichte eine Naturwissenschaft zu machen». Nun ist diese an sich vielleicht richtige und zulässige Ansicht Schopenhauers von der Geschichte, wonach sie es im Gegensatz zu den Naturwissenschaften immer mit dem Individuellen und Besonderen zu tun hat, zugleich bei ihm mit einem negativen Werturteil verbunden, weil für ihn die echt wissenschaftliche Erkenntnis, nach der üblichen logischen Tradition, die Erkenntnis des Allgemeinen, d. h. die naturwissenschaftliche Erkenntnis sei, während für die neuere Theorie der Historik der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen dazu gedient hat, um die seit Aristoteles herrschende Ansicht von der Erkenntnis des Allgemeinen als der einzig wissenschaftlichen Erkenntnis zu durchbrechen und auch für die Geschichte ihre eigene berechtigte Methode zu begründen. Noch tiefer scheint sich mir Schopenhauers negatives Urteil über die Geschichtswissenschaft aus seinem metaphysischen Denken zu erklären. Zwar spricht er auch von der eigentlichen Wissenschaft nicht sehr hoch, weil sie es mit der Erscheinungswelt, die unter dem Satz vom Grunde steht, zu tun habe, insofern sie aber diese Erscheinungswelt den allgemeinen Begriffen unterordnet, beschäftigt sie sich mit dem was immer ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber mit dem was jetzt ist und nachher verschwindet, jetzt so und dann anders wird. Die Geschichte wäre demnach nach Schopenhauer eine Wissenschaft des Scheins, da sie es mit der empirischen Wirklichkeit zu tun habe, die für ihn gleichbedeutend mit dem Nichtseienden, also mit dem Schein ist. Während für das geschichtliche Denken die unmittelbare empirische Wirklichkeit die eigentliche Realität bildet und die Geschichtswissenschaft deshalb die eigentliche «Wirklichkeitswissenschaft» genannt wird, ist für Schopenhauer gerade umgekehrt die empirische Wirklichkeit, wie sie uns in Raum und Zeit gegeben ist, eine Täuschung, ein Schein und die Geschichte deshalb eine Scheinswissenschaft.[1]

[1] Simmel, Probleme d. Geschichtsphilos. 102 ff. H. Rickert,„ Die Grenzen etc. S. 255.

Digitized by Google

Kunst und Geschichte.

Wenn nun nach Schopenhauer die Geschichte ihren Zweck als Wissenschaft nicht erreicht, weil ihr eben der Grundcharakter jeder echten Wissenschaft abgeht, nämlich die Bildung allgemeiner Begriffe, unter welche die einzelnen und individuellen Erscheinungen subordiniert werden, während sie in der Geschichte nur koardiniert sind, so steht sie anderseits der Kunst als Mittel zur Erkenntnis des wahren Wesens des Menschenlebens sehr weit nach.[1] Die Kunst hat nach der Meinung Schopenhauers die Aufgabe uns das wahre Wesen der Dinge und des menschlichen Lebens zu offenbaren: jedes echte Kunstwerk beantwortet im Grunde die Frage: «Was ist das Leben?»[2] Nun beschäftigt sich die Geschichte zwar auch mit den Erscheinungen des Menschenlebens, aber sie lehrt uns nach Schopenhauer mehr «die *Menschen*» kennen, als tiefe Einblicke in «*den* Menschen» zu werfen: die Geschichte gibt uns nur empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegen einander, woraus wir selbst zu ersehen lernen, wie wir uns zu verhalten haben, aber das innere Wesen, die Idee der Handlungen interessiert sie gar nicht. Wohl kann auch die Geschichte solche Momente des menschlichen Lebens behandeln, in denen sich gerade das innere Wesen, also die Idee einer besonderen Seite der Menschheit offenbart, aber dann fällt die historische Auffassung mit der künstlerischen zusammen, d. h. die Auffassung betrifft dann nicht die Erscheinung in ihrer Relation zur anderen, sondern nur die Idee, welche unabhängig vom Satz des Grundes ist. Deshalb schätzte Schopenhauer die alten Historiker viel höher als die neuen, weil jene die geschichtlichen Vorgänge und Persönlichkeiten in der Weise darstellten, dass sich dabei

[1] II, 522.

[2] ibid., 476.

Digitized by Google

das innere Wesen, die Ideen derselben, klar herausstellte; bei den neueren Historikern mit wenigen Ausnahmen, findet Schopenhauer nur «ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer, und höchstens eine Haupt- und Staabsaktion.»[1]

Wenn wir im vorhergegangenen Kapitel bei der Gegenüberstellung Schopenhauers der Wissenschaft der Geschichte seine einseitig naturwissenschaftliche Denkweise feststellen konnten, gemäss welcher nur die Naturwissenschaft die eigentliche Wissenschaft sei, so tritt uns jetzt eine neue Triebfeder seines Denkens entgegen, die ebenfalls der Geschichte feindlich ist, nämlich die ästhetische. Für Schopenhauer haben die geschichtlichen Erscheinungen nur insofern eine Bedeutung, als in ihnen eine besondere Seite oder eine Idee der Menschheit zum Ausdruck kommt. In ihrer Eigentümlichkeit und Individualität als rein historische Vorgänge, als Vorgänge die im Zusammenhange mit vorhergegangenen stehen und als solche, die Ursachen zur Hervorbringung neuer wichtiger historischer Erscheinungen sind, kurz, als solche, die unter der Herrschaft des Satzes vom Grund stehen, kommen sie für ihn gar nicht in Betracht. Schopenhauer unterscheidet in jeder Erscheinung zwei Seiten: ihre äussere und ihre innere Bedeutsamkeit. Die äussere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Erscheinung in Beziehung auf die Folgen, die sie nach sich zieht; als solche steht sie unter dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit einer Erscheinung ist die Tiefe der Einsicht in ihr Wesen, in ihre Idee und als solche steht sie nicht unter dem Satz vom Grund, sondern ist von ihm frei. Während in der Kunst nur die innere Bedeutsamkeit einer Erscheinung Geltung hat, gilt in der Geschichte die äussere. Diese beiden Momente einer jeden Erscheinung — ihre äussere und innere Bedeutsamkeit — sind völlig unabhängig von einander, sie können zwar zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. «Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutung eine sehr alltägliche und gemeine sein: und umgekehrt kann eine Szene aus dem alltäglichen Leben von grosser innerer Bedeutsamkeit sein, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Tun und Wollen, bis auf die verborgensten Falten in einem hellen und

[1] I. 326.

Digitized by Google

deutlichen Lichte erscheinen. Auch kann bei sehr verschiedener äusserer Bedeutsamkeit, die innere die gleiche und selbe sein, so z. B. es für diese gleich gelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht dartun wollen, wie es gleichviel ist, ob man mit goldenen oder hölzernen Figuren Schach spielt».

Die historische Seite eines Ereignisses hat nach Schopenhauers Meinung nur eine nominale Bedeutung, dagegen jener Seite des Ereignisses, welche uns das wahre Wesen der Menschheit, die Idee derselben offenbart, kommt eine reale Bedeutung zu. Dass Moses von der egyptischen Prinzessin gefunden, ist ein eminent wichtiges historisches Ereignis; es besitzt aber nur eine nominale Bedeutung. Dagegen die reale Bedeutung dieses Ereignisses besteht darin, dass ein Findelkind von einer vornehmen Frau gerettet wurde, ein Vorfall, der sich öfters ereignet haben mochte. Was diesen Vorfall zu einem historischen macht, sei das Kostüm allein, das Kostüm aber habe nur für die nominale Bedeutung Gültigkeit, für die reale dagegen sei es gleichgültig, denn für die letztere habe nur die Idee des Menschen und seiner Handlungen eine Bedeutung, nicht seine willkürlichen Formen. Der Stoff, welchen die Kunst aus der Geschichte nimmt, hat nach Schopenhauer vor dem aus der blossen Möglichkeit gewählten und daher nicht individuell, sondern generell zu benennenden, nichts voraus, weil das eigentlich Bedeutsame in jenem Stoffe nicht das Individuelle ist, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, welche sich durch sie ausspricht. Solche Kunstwerke, wie die Bilder eines Raphael oder Correggio, die ihre Vorwürfe aus der Geschichte genommen haben, will Schopenhauer gar nicht den historischen Bildern beizählen, weil sie meisetns gar keine Begebenheit, keine Handlung darstellen, sondern blosse Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln u. s. w. sind. «In ihren Mienen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Widerschein der vollkommenen Erkenntnis, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der

Welt und des Lebens vollkommen aufgefasst hat.... So sprachen jene ewig preiswürdigen Meister durch ihre Werke die höchste Weisheit anschaulich aus».[1]

Der ganze Gegensatz zwischen der historischen und der künstlerischen Betrachtungsweise wird also von Schopenhauer dahin aufgefasst, dass er das Verfahren der Geschichte als das dem Satz vom Grunde unterworfene bezeichnet, während das Verfahren der Kunst unabhängig von diesem Satze sei, weil es auf die Idee, die ausser aller Relationen liegt, gerichtet sei.[2] Der Historiker, meint Schopenhauer, fasse die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer inneren, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit auf, sondern nach der äusseren, scheinbaren relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit. Er betrachte die Begebenheiten nicht an und für sich, ihrem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern in der Weise ihrer gegenseitigen Relationen, in der Verkettung, im Einfluss auf das Folgende und besonders auf sein eigenes Zeitalter. «Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn sie hat Folgen und Einfluss. Hingegen sind an sich höchst bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, sehr ausgezeichneter Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluss haben, von ihm nicht zu erwähnen».[3]

Es ist gar nicht zu unterschätzen, dass in dieser Gegenüberstellung Schopenhauers der Kunst und der Geschichte uns tiefe Gedanken entgegentreten, die zeigen, dass Schopenhauer, bei seiner allgemeinen Abneigung gegen das historische Interesse, doch tiefe Einblicke in das Wesen geschichtlicher Arbeit zu werfen verstanden hat. Sie sind desto mehr zu verwundern, dass ähnliche Gedanken vielfach in den modernen Theorien der Historik anzutreffen sind. Schopenhauers Unterscheidung zwischen äusserer und innerer Bedeutsamkeit, wonach die erstere in der Geschichte und die letztere in der Kunst gilt, könnte man augenscheinlich in Zusammenhang mit denjenigen Betonungen in den heutigen Theorien der Geschichts-

[1] I 309 f.
[2] Vgl. auch I, 64.
[3] I 324.

Digitized by Google

wissenschaft bringen, die man als «Wertungen» bezeichnet hat. So sieht Rickert das Wesen der historischen Begriffsbildung darin, dass die Geschichte ihre Begriffe mit Rücksicht auf die Allgemeingültigkeit der leitenden Kulturwerte bildet, gegenüber der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Naturgesetze in der Naturwissenschaft.[1] Aber mit Recht hat Simmel darauf hingewiesen, dass die Wertbetonung in dieser Form mangelhaft sei und keineswegs das ganze Wesen der historischen Arbeit treffe.[2] Der Begriff des Wertes enthält in sich zwei Momente, die scharf auseinander zu halten sind. Das eine Moment des Wertes bedeutet, dass etwas einen Wert in und durch sich selbst besitzt: nach Analogie mit den Prinzipien der kantischen Moralphilosophie können wir dieses Moment des Wertbegriffs als «autonom» bezeichnen. Das andere Moment des Wertbegriffs kann bedeuten, dass etwas die Bedeutung eines Wertes nicht an und für sich hat, sondern in Beziehung zu etwas anderem, ausserhalb ihm liegendem: es ist dann gleichsam «heteronom». Dass die Geschichte in der Tat aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit eiue Auswahl vornimmt, da sie dieselbe, wie sie uns unmittelbar gegeben ist, nicht auffassen kann, und dabei von Wertgesichtspunkten geleitet wird, ist richtig; die Werte aber, von denen das geschichtliche Verfahren geleitet wird, sind sozusagen «heteronome» Werte, oder wie Schopenhauer, bei seiner Gegenüberstellung der Geschichte und der Kunst, sich in seiner Weise ausdrückt, die Geschichte verfahre nach dem Satz vom Grunde, ihr sei nur dasjenige wertvoll, was in Beziehung zu etwas anderem gebracht wird, das Verfahren der Kunst aber sei unabhängig von jenem Satz, sie interessiere sich nur mit dem an sich wertvollen.[3]

---

[1] Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft S. 64.

[2] Geschichtsphilosophie, S. 132 f.

[3] Auch Simmel fasst den Wertbegriff in diesem Doppelsinn auf wie Schopenhauer bei seiner Unterscheidung von innerer und äusserer Bedeutsamkeit, vergleiche ibid, Seite 133. Und sonst finde ich bei Simmel in diesem Punkte seiner Geschichtsphilosophie eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Schopenhauer'schen Auffassung. So scheint auch ihm das sachliche Kriterium des historischen Wichtigkeitsbegriffs darin zu bestehen, dass man „über das Einzelelement hinausgehend die Wichtigkeit von den *Folgen* seines Eintretens entlehnt". „Man könnte einen objektiven Charakter der historischen Wichtigkeit noch dadurch zu gewinnen versuchen, dass nicht irgendwelche Qualität der

Digitized by Google

An diesem Punkte verstehen wir die Abneigung Schopenhauers gegen die Geschichte noch von einer anderen Seite, die nicht sowohl einem erkenntnismässigen, als vielmehr einem gefühlsmässigen Motive ihren Ursprung zu verdanken hat. Seit Hegel ist es üblich geworden alle Werte des Geisteslebens als in der Geschichte objektiviert zu sehen und derselbe Gesichtspunkt ist vielfach auch in der modernen Geschichtsphilosophie anzutreffen, wonach die Natur als das Reich der Notwendigkeit und die Geschichte als das der Werte angesehen wird. In Wirklichkeit aber ist die Geschichte der Inbegriff der Geisteswerte nur in einer besonderen Form, die nicht alle Lebenswerte schlechthin umfasst und es gibt im Leben der Menschheit solche Darstellungen der Werte, welche nie in das Ge-

---

Folgen, sondern ausschliesslich ihre Quantität darüber entschiede, ob das verursachende historische Element wichtig wäre: das Folgenreiche wäre als solches das historisch Wichtige, das Isolierte, das seine Energien mit seinem eigenen Ablauf erschöpft und die Weiterentwicklung nicht nach sich bestimmte, wäre unwichtig". ibid. 141. Diese Tatsache bringt Simmel in die psychologisch-begriffliche Form „der Schwelle des historischen Bewusstseins". Wenn nun Schopenhauer sagt, dass höchst bedeutungsvolle Handlungen eines Individuums von dem Historiker ignoriert werden, während eine „gemeine" Handlung eines Königs für ihn eine grosse Bedeutung haben kann, so verstehen wir dies sehr gut, weil eben die Folgen jener wertvollen Handlungen nicht gross genug waren, um „die Schwelle des historischen Bewusstseins" zu betreten. Und Simmel: „Wenn wir aus dem Tagebuche einer sonst unbekannten Person aus dem 18. Jahrhundert ersehen, dass sie mit einer ebenso unbekannten Freundschaft geschlossen hat oder von lebhafter Teilnahme an der französischen Revolution erfüllt war, so sind dies zwar logisch-begrifflich historische Tatsachen, allein in dem sachlich bedeutsamen Sinne des Wortes sind sie es nicht, sie haben kein historisches Interesse. Und zwar nicht, weil es ihnen am menschlichen Wert oder Interesse fehlte, wir können von beiden wissen, dass sie von den tiefsten sittlichen Impulsen getragen, dass Bewegtheiten und seelische Schönheiten des ersten Ranges in ihnen lebten; aber das lässt sie noch nicht die Schwelle der historischen Bedeutung überschreiten. Und zwar möglicherweise, weil das Quantum der von uns überschauten Folgen dieser Tatsachen dazu nicht erheblich genug ist. Hören wir dasselbe von Personen, deren Wirksamkeit für weiter folgende Ereignisse uns bekannt ist, so gewinnt es historischen Wert, weil wir verfolgen oder ahnen können, inwieweit jene Tatsachen ihre weiterwirkenden Kausalitäten mitbestimmt haben, wir erblicken, deutlicher oder verschleierter, eine Vielheit von Folgen, in die sich derartige Freundschaft oder politische Erregung verzweigt. Ereignisse, die für unsere Erkenntnis isoliert sind, sind keine historischen; sie werden es in dem Masse, in dem wir Folgenreihen von ihnen ausstrahlen sehen". ibid. 143 ff.

Digitized by Google

biet der Geschichte eingehen und ihrer Natur nach nie eingehen können. Hier hat Schopenhauer eine gewisse Analogie zu Nietzsche: ähnlich wie Nietzsche die moderne Identifizierung von «Gesellschaft» und «Menschheit» durchbrochen hat, so durchbrach Schopenhauer die ebenso im 19. Jahrhundert zur Herrschaft gelangte Ansicht, dass das Reich der Geschichte die Objektivierung aller möglichen Lebenswerte ist. Wie nach Nietzsche der Gesellschaft in ihren Wertbestimmungen ausschliesslich an dem liegt, was die Individuen, aus welchen sie besteht, *tun*, nur denjenigen ihrer Handlungen, insofern sie Wirkungen auszulösen vermögen, kommen für sie in Betracht, ihr Sein aber als eine in ihnen selbst ruhende Qualität ist ihr indifferent,[1] so ist für Schopenhauer der Begriff der Geschichte gewissermassen das Korrelat des Begriffs der Gesellschaft, weil auch die Geschichte sich nicht mit dem an sich Wertvollen interessiert, sondern nur mit denjenigen Momenten eines Wertvollen, welche nach sich Wirkungen und Gefolge haben. Die Weltgeschichte, meinte deshalb Schopenhauer, wird immer und muss von solchen Menschen schweigen, deren Wandel zum höchsten und wertvollsten Punkte führt, nämlich zur Selbsterkenntnis des Willens. «Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchem seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personifizierenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erscheinungen in der Zeit verfolgen, sondern als Philosophen die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen suchen und diese hier zum alleinigen Masstab für das uns Bedeutsame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, dass die grösste, wichtigste und bedeut-

[1] Vgl. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, ein Vortragszyklus 1907, S. 206 ff., 236 ff.

Digitized by Google

samste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern in der Tat nichts anderes als der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntnis aufgegangen ist, infolge welcher er jenen Alles erfüllenden und strebenden Willen aufgibt und verneint, dessen Freiheit erst hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nun sein Tun das gerade Gegenteil des gewöhnlichen wird. Für den Philosophen sind also in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen jener heiligen, sich selbst verleugnenden Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger als selbst Plutarch und Livius».[1]

Indem Schopenhauer die Geschichte der Kunst gegenüberstellt ist es nun hauptsächlich die Dichtkunst, welcher er in Hinsicht auf die Erkenntnis des wahren Wesens der Menschheit mehr Bedeutung zuschreibt als der eigentlichen Geschichte, wie es auch schon Aristoteles in seiner Poetik getan hat.[2] Während der Historiker, nach Schopenhauer, der individuellen Begebenheit, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich entwickelt, nachzugehen hat, und während seine Tätigkeit mit dem Umstand verknüpft ist, vom Original verlassen zu werden und auf diese Weise sich ins Falsche zu verlieren, fasst der Dichter die Idee der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite auf, das Wesen seines eigenen Ich ist es, was sich in dieser Idee ihm objektiviert. Schopenhauer nennt die Tätigkeit des Dichters «halb a priori: sein Musterbild steht vor seinem Geiste fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlassen: daher zeigt er uns im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich, und seine Schilderung ist, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben selbst»[3] Um das Verhältnis dieser beiden Tätigkeiten — des Historikers und des Dichters — recht anschaulich zum Bewusstsein zu bringen, drückt Schopenhauer dies durch folgendes Beispiel aus: «der blosse, reine

---

[1] I 494 f.

[2] „et res magis philosophica, et melior poésis est, quam historia", De poet., c. 9.

[3] I 325.

Digitized by Google

nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht einem, der ohne alle Kenntnis der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruiert, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll».[1]

Aber nicht nur der Dichtkunst, sondern auch den Biographien und hauptsächlich den Autobiographien gesteht Schopenhauer, in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Menschheit mehr Wert zu, als der eigentlichen Geschichte: bei der biographischen oder autobiographischen Darstellung, meint er, seien die Tatsachen richtiger und vollständiger zusammenzubringen und dann «agieren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so grosser Entfernung, mit so vieler Umgebung und so vielem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider, oder schwere unbeugsame Harnische, dass es wahrlich schwer hält, durch alles dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meisten, die Ruchlosigkeit mancher. Dabei ist es ja, in der hier allein betrachtenden Rücksicht, nämlich in Betreff der inneren Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauernhöfe oder Königreiche sind, denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern als durch sie der Wille bewegt wird: bloss durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit; hingegen die Relation, die es als das Ding zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von 40 Millionen Meilen Durchmesser dieselben geometrischen Eigenschaften, vollständig

[1] ibid. 326.

Digitized by Google

hat, so sind die Vorgänge und die Geschichte eines Hofes und die eines Reiches im wesentlichen dieselben; und man kann am Einen wie am Anderen die Menschheit studieren und kennen lernen».[1] Das Verhältnis zwischen Biographie und Völkergeschichte macht Schopenhauer durch ein folgendes Beispiel anschaulich: «die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir sehen vieles auf einmal, weite Strecken, grosse Massen; aber deutlich wird nichts, noch seinem ganzen eigentlichen Wesen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben eines Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergingen».[2]

[1] I 327.
[2] ibid 328.

Digitized by Google

IV. Das Problem des Faktors und des Fortschritts in der Geschichte.

Wir haben bis hierher alle jene Gedanken Schopenhauers zu verfolgen versucht, welche einerseits das historische Denken überhaupt und anderseits die empirische Geschichtswissenschaft betrafen; wir haben dabei feststellen können, dass sein Verhältnis zur historischen Denkweise als einer metaphisischen Weltanschauung und zur empirischen Wissenschaft der Geschichte ein negatives ist, da nach seiner Ueberzeugung die echte philosophische Weltanschauung, deren Blick auf das metaphysische Wesen der Welt gerichtet sein sollte, nicht historisch sein könne, die Geschichtswissenschaft aber sei gar keine Wissenschaft und erreiche ihren Zweck als Kunst auch nicht. Alle diese Einwürfe Schopenhauers könnte man als *formale* bezeichnen, weil sie eigentlich nur die formale Seite sowohl der geschichtlichen Weltanschauung als auch der empirischen Geschichtswissenschaft betrafen, sie richteten sich gegen die Geschichte als einen subjektiven Prozess unserer Erkenntnis.

Unter Geschichte verstehen wir aber nicht bloss die Erkenntnis der Prozesse des menschlichen Lebens, sie ist kein bloss subjektiver Prozess unserer Erkenntnis, sondern wir bezeichnen als Geschichte diese Prozesse des menschlichen Lebens selbst, wie sie objektiv vor sich gehen, die Geschichte also als Gegenständlichkeit, unabhängig von den Funktionen unserer Erkenntnis. Wir wenden uns nun denjenigen Gedanken Schopenhauers zu, die diese Seite der Geschichte betreffen und insofern können wir diese Gedankenreihe als sachlich-material bezeichnen.

Und nun um das Verhältnis Schopenhauers zu dieser eben bezeichneten Seite der Geschichte zu verstehen, müssen wir bei ihm diejenigen zwei Momente herauszuheben suchen, die jeder meta-

Digitized by Google

physischen Geschichtsphilosophie eigen sind. Das eine dieser Momente betrifft die Frage nach der metaphysischen Wesenheit der Geschichte, die ihr gegenüber dieselbe Bedeutung hat, wie die Frage nach dem Ding an sich der Erscheinungswelt gegenüber; bei dem zweiten Momente handelt es sich darum, dass jene geschichtlichen Erscheinungen, die insgesamt alle gleich Produkte einer und derselben sie hervorbringenden metaphysischen Wesenheit sind, im Verhältnis zu einander gebracht und damit zugleich nach den Kategorien der Neben-, Unter- oder Ueberordnung rangiert werden; es ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Das erste dieser Momente ist nichts anderes als das Problem des Faktors oder der treibenden Kraft in der Geschichte, das letztere ist das Problem des geschichtlichen Fortschritts. Es sei hervorgehoben, dass diese zwei Momente nicht nur jeder spekulativen Geschichtsphilosophie eigen sind, sondern auch in der empirischen Geschichtswissenschaft tatsächlich vorhanden sind, nur mit dem Unterschied, dass sie in der letzteren nicht jenen abgeschlossenen, einheitlichen, die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen umfassenden Charakter tragen, wie es in jeder metaphysischen Geschichtsphilosophie der Fall ist.

Was aber die gegenseitige Beziehung dieser beiden Momente, wie sie jeder geschichtsphilosophischen Spekulation eigentümlich sind, anbelangt, so ist nicht schwer einzusehen, dass sie nicht zusammenhanglos nebeneinander bestehen, vielmehr besteht zwischen ihnen ein organischer Zusammenhang, so dass der Charakter des einen den des anderen von vornherein mitbestimmt. Wenn Hegel sein metaphysisches Prinzip, welches die Erscheinungen der Welt und die Geschichte durchdringt und ihre treibende Kraft ist, als Vernunft bezeichnet hat, so war damit das andere Moment seiner Metaphysik mitbestimmt, nämlich der Geist der Entwicklung. Aehnlich verhält es sich in der Philosophie Schopenhauers, nur dass hier umgekehrt die inhaltliche Bestimmtheit des metaphysischen Prinzips — des Willens — keine Entwicklung zulässt.

Welche Gestalt hat nun das erste dieser Momente in der Philosophie Schopenhauers: das Problem des geschichtlichen Faktors? Natürlich finden wir bei Schopenhauer keine Erörterungen, die sich

Digitized by Google

mit der uns hier interessierenden Frage der Geschichtsphilosophie beschäftigten; nur selten finden wir bei ihm Gedanken, die gelegentlich und flüchtig an das geschichtsphilosophische Gebiet stossen. Deshalb scheint es zweckmässig zu sein zum klaren Verständnis dieses Punktes uns den leitenden Hauptgedanken seiner Philosophie zu vergegenwärtigen, von welchem auch ein Licht auf das uns hier interessierende Problem der Geschichtsphilosophie fallen wird. Es ist doch das charakteristische Merkmal jeder monistischen und metaphisischen Weltanschauung, dass bei ihr jedes Sonderproblem, sei es das erkenntnistheoretische, ethische, naturphilosophische oder geschichtsphilosophische, wie in diesem Fall, auf das engste mit ihrem metaphisischen Prinzip verbunden ist.

Der Begriff der Geschichte, welchen die Philosophie des deutschen Idealismus herausgearbeitet hat, war ein eminent teleologischer Begriff. Hegel unternahm den grandiosen Versuch, die Geschichte nicht als ein blosses Geschehen und Werden, welches nur in der Zeit verläuft, anzusehen, sondern seiner Meinung nach ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie die, dass sie uns jenen Plan, welcher in der Geschichte angelegt ist, aufzeigt und dass sie den Gang der Weltgeschichte und ihre Zusammenhänge so darzustellen hat, dass dabei klar wird, wie jener Plan zur Verwirklichung gelangt. Nun ist nach Hegel das metaphysische Weltprinzip der Geist, dessen Wesen im Gegensatz zur Materie in der Freiheit besteht und so versuchte er in seiner Geschichtsphilosophie zu zeigen, wie der Geist im Prozesse der Entwicklung mittelst der Selbsterkenntnis zu dieser Freiheit kommt. Bei Hegel fällt also die « causa finalis » mit der « causa efficiens » zusammen; der Geist ist nicht nur das Ziel, sondern auch zugleich die treibende Kraft des Weltprozesses. Der Umstand also, dass die nachkantische Spekulation von einer eminent geschichts-evolutionistischen Tendenz beherrscht war, steht, wie es nicht schwer einzusehen ist, im Zusammenhange mit der inhaltlichen Bestimmtheit des metaphysischen Prinzips im System jedes der nachkantischen Philosophen. Mag das metaphystische Weltprinzip bei jedem der grossen Vertreter des deutschen Idealismus anders bestimmt werden, allen ihnen bleibt nichtsdestoweniger das Bestreben gemeinsam, dieses Prinzip in einem *vernünftigen* Grunde zu er-

Digitized by Google

blicken. Wenn bei Fichte der Wille eine grosse Rolle in seiner Philosophie spielt, so ist doch dieser Wille im Grunde ein vernünftiger Wille und insofern der Vernunft gleichzusetzen. Nicht anders verhält es sich bei Schelling: das Absolute, welches die Identität des Geistes und der Natur ist, ist doch eigentlich selbst ein geistiges und vernünftiges Prinzip.

Nun besteht die eigentümliche Stellung Schopenhauers gegenüber allen diesen Philosophen, aber in noch grösserem Masse gegenüber der ganzen vorkantischen Philosophie, darin, dass er, ähnlich wie die alte Auffassung vom Menschen, wonach sein eigentliches Wesen in seiner vernünftigen Natur bestehe, durchbrochen hat, zugleich den Versuch machte, die Welt aus einem völlig irrationellen, alogischen Grunde — dem Willen — zu begreifen. Sein metaphysisches Prinzip charakterisiert Schopenhauer als «blind», «unvernünftig», «grundlos», so dass alle diese Bestimmungen im Widerspruche mit der Annahme einer Entwicklung stehen, die doch immer eine Entwicklung auf ein Ziel ist. Schopenhauers Wille kennt aber kein Ziel, denn das Ziel ist etwas, was ausser dem Prozesse liegt, während nach Schopenhauer es ausser dem Willen überhaupt nichts geben kann.

Freilich ist in diesem Falle, bei der Frage über Schopenhauers Verhältnis zur geschichtlichen Erscheinung, sein Gedanke so aufzufassen, wie er ihn selbst gegenüber den Erscheinungen des individuellen Menschenlebens ausgeführt hat. Wenn Schopenhauer dem Willen jedes Streben nach einem Ziel abspricht, so heisst das nicht, dass einzelne Willensakte, wie sie in die Erscheinung treten, auch kein Ziel hätten; im Gegenteil, Schopenhauer betont, dass jeder einzelne Willensakt, in seiner zeitlichen und räumlichen Bestimmtheit, ein Ziel haben kann, wollte man aber etwa einen Menschen fragen, warum er überhaupt will und welches das Endziel seines Strebens und Wollens sei, so würde er darauf nichts anderes antworten können, als sich auf seinen Willen berufen, dass er es eben will.[1] Und so scheint mir, als ob bei Schopenhauer gegenüber den Erscheinungen des geschichtlichen Lebens dieselbe Auffassung bestünde wie den Erscheinungen des individuellen Menschenlebens gegenüber.

[1] I, 227 ff. II, 410 ff.

Digitized by Google

Aehnlich wie im individuellen Leben, können wir auch in demjenigen der Menschheit, das die Geschichte ausmacht, solche Erscheinungen antreffen, die deutlich einen teleologischen Charakter aufweisen, ihr Ziel und Zweck ist greifbar, aber diese Teleologie scheint doch, Schopenhauers Meinung zu Folge, eine scheinbare zu sein, sie hat nur Bedeutung in der Erscheinungswelt, gegenüber dem Hier und dem Dort, gegenüber dem Willen aber, als dem Dingan sich, ist sie so nichtig und vergänglich wie jedes Ziel und jeder Zweck im individuellen Leben gegenüber dem gesamten Wollen. In schönen Worten an den erhabenen Stil Nietzsches erinnernd, drückt Schopenhauer dieses ewige Spiel des metaphysischen Willens aus, wie er hie und da Kulturschätze hervorbringt und zweckvolle Zusammenhänge schafft, dann aber sie wieder vernichtet, um diese Tätigkeit von neuem anzufangen und so ewig: «gesetzt, es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichen Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat, — dann die grossen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte grosser Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrtum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Notwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar spielend vergeudeten: — sähen wir das alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: «Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fliessen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Wirkens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Mass erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit oder Werk zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust,

Digitized by Google

als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen ».[1]

Gemäss nun dieser antiteleologischen Tendenz seiner Philosophie, die, wie wir eben gesehen haben, auch für das geschichtliche Gebiet dieselbe Gültigkeit beibehält, sieht Schopenhauer die treibenden Kräfte des geschichtlichen Lebens nicht in rationalen Faktoren, was so charakteristisch für alle ihm vorhergegangenen Philosophen ist, vielmehr ist für ihn der blinde, irrationale Wille dieselbe treibende Kraft des geschichtlichen Lebens wie überhaupt aller Erscheinungen sonst. Während man sonst gewöhnt war, das menschliche Bewusstsein für den entscheidenden Faktor, sowohl des individuellen als auch des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens anzusehen, rückte Schopenhauer den irrationalen Willen, welcher nach ihm das Primat im menschlichen Leben hat, in den Vordergrund.

Es ist sehr bezeichnend, dass in diesem Punkte — bei der Frage nach dem Faktor der Geschichte — Schopenhauers Auffassung mit einer anderen geschichtsphilosophischen Auffassung zusammenzufallen scheint, welche sonst von seiner Weltanschauung sehr weit entfernt ist: ich meine den historischen Materialismus. Wie nach der materialistischen Geschichtsphilosophie von Marx nicht das Bewusstsein der Menschen ihr gesellschaftliches Sein bestimme, vielmehr ihr gesellschaftliches Sein, d. h. der Begriff aller ökonomischen Verhältnisse, sei es, welches ihr Bewusstsein bestimme, so scheint bei Schopenhauer dasselbe Problem metaphysisch verankert zu sein, indem es bei ihm zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen Wille und Intellekt im menschlichen Leben zurückgeführt wird. Derselbe Wille zum Leben, welcher in der Natur herrscht, treibt auch sein Wesen in gesellschaftlichen Verhältnissen, welche die Geschichte ausmachen; «dementsprechend sehen wir im Grossen wie im Kleinen, allgemeine Not, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Tätigkeit, mit äusserster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne seines eigenen wegen; aber viele Tausende fallen als das Opfer für dasselbe. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt sie zu Kriegen aufein-

[1] I, 250.

Digitized by Google

ander: dann muss Schweiss und Blut des grossen Haufens fliessen, die Einfälle Einzelner durchzusetzen oder ihre Fehler abzubüssen. Im Frieden ist Industrie und Handel tätig, Erfindungen tun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die Einen sinnend, die Anderen trachtend, der Tumult ist unbeschreiblich».[1] Gegenüber Frauenstädt äusserte sich Schopenhauer, die ganze Geschichte sei nichts anderes als «die europäischen Katzenbalgereien».[2] Deshalb, meinte Schopenhauer, müssen wir in allen Aeusserungen des Menschheitslebens, folglich auch in denjenigen, welche die Geschichte ausmachen, nicht Produkte rationaler, vom Bewusstsein geleiteter Faktoren, erblicken, sondern wir müssen vielmehr sie als Produkte eines unbewussten Faktors, nämlich des irrationalen Willens, betrachten.

Endlich bleibt uns die Stellung des zweiten Problems der Geschichtsphilosophie bei Schopenhauer zu verfolgen, welches, wie bereits hervorgehoben, nicht nur jeder spekulativen Philosophie der Geschichte eigen ist, sondern auch der empirischen Geschichtswissenschaft. Verhielt sich die treibende Kraft oder der Faktor der Geschichte zu den einzelnen geschichtlichen Erscheinungen gewissermassen wie das Ding an sich zu der Erscheinungswelt, so wird das zweite Moment dadurch charakterisiert, dass hier die geschichtlichen Erscheinungen in Beziehungen zu Werten gebracht werden, welche jene gleichmässige Färbung der geschichtlichen Reihen durchbrechen und dadurch die Möglichkeit abgeben, die geschichtlichen Erscheinungen selbst in Verhältnisse der Neben-, Unter- oder Ueberordnung zu bringen: dies ist, wie schon bereits bemerkt wurde, das Problem des Fortschritts in der Geschichte.

In der Tat ist diese Frage so wichtig, dass wir ohne Einsicht in ihre Stellung und demgemäss in ihre Lösung bei Schopenhauer keine volle Auffassung über Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte gewinnen würden. Insbesondere in unserer Gegenwart ist das Wort Fortschritt sehr üblich geworden, es ist in aller Munde, wenn gleich das, was damit bezeichnet werden soll und was gewöhnlich darunter

[1] II, 419.

[2] Lindner-Frauenstädt, a. a. O. S. 301. Aehnlich IV, 508; V, 250.

Digitized by Google

verstanden wird, viele Konfussionen gestiftet hat; vielleicht wird die Klärung dieses Begriffs an der Hand der Schopenhauer'schen Philosophie eine Aufhellung desselben mit sich bringen. Es sei aber hervorgehoben, dass das Problem des geschichtlichen Fortschritts bei Schopenhauer mehr eine glückliche Stellung des Problems darstellt, als dass er eine gebührende Ausführung desselben an der Hand der Geschichte selbst versucht hätte. Es ist deshalb nötig, wie mir scheint, um die Stellung dieses Problems bei Schopenhauer zu begreifen, mehr hineininterpretieren als eine Interpretation der vorliegenden Gedanken selbst vorzunehmen.

Zunächst ist ohne weiteres klar, dass der Begriff des Fortschritts ein teleologischer Begriff ist; denn das blosse Geschehen, die Veränderung, welche in der Aufeinanderfolge der Zeit verläuft, macht noch keinen Fortschritt aus, sondern dieser Begriff ist unmittelbar mit dem Begriff eines Zweckes verbunden, dessen Realisierung als Fortschritt anerkannt wird. Wenn also der Wertbegriff aus dem Begriffe des Fortschritts nicht zu eliminieren ist, so folgt aus diesem noch ein weiteres, dass es nämlich vom Fortschritt in der Geschichte im Allgemeinen deshalb zu sprechen nicht angeht, weil die leitenden Werte, welche als Masstäbe an die geschichtlichen Erscheinungen angelegt werden, eben verschieden sind und sein müssen. Der Fortschritt auf dem einen Gebiete des geschichtlichen Lebens schliesst noch nicht denselben Fortschritt auf anderen Gebieten der Geschichte ein, wo ganz andere Werte massgebend sind: die Fortschritte auf den Gebieten des wirtschaftlichen, politischen und sozialen Lebens setzen noch nicht entsprechende Fortschritte auf moralischem oder gar ästhetischem Gebiete des Lebens voraus. Ganz richtig sieht daher Volkelt in dieser Vermengung und Identifizierung der verschiedenen Seiten des geschichtlichen Fortschritts, wie sie besonders in unserer Gegenwart verbreitet sind, «eine widerwärtig oberflächliche Betrachtungsweise». «Mit keinem Gedanken denkt der Fortschrittspöbel daran, ob denn auch der innere Mensch, das Heiligtum der Gesinnung, das Gute und Edle in uns, das Glück der Seele durch diese «Fortschritte» im entsprechenden Masse gefördert werde. Vielleicht handelt es sich doch um Oberflächenfortschritte, von denen es zweifelhaft ist, wie sie auf Glück

Digitized by Google

und Wert des Innenlebens wirken, von denen vielleicht sogar starke Gefährdungen und Schädigungen der zarteren und tieferen Seiten des Menschlichen ausgehen!»[1]

Bei tieferem Eindringen in die Stellung dieses Problems bei Schopenhauer stellt sich heraus, dass der geschichtliche Fortschritt, wie mir scheint, in seinem Denken eine zweifache Bedeutung hatte: in einem Sinne ist der Fortschritt ein rein äusserlicher und bedeutet soviel wie Zivilisation; er umfasst die eigentlichen Elemente derselben — den wirtschaftlichen, politischen und den sozialen Fortschritt in sich. Wir werden sehen, dass der Fortschritt in diesem Sinne von Schopenhauer so wenig geleugnet als vielmehr zugegeben wird. Der Fortschritt im zweiten Sinne betrifft das Innenleben der Menschheit und wird von Schopenhauer zu der Frage nach dem Fortschritt des Glücks des Lebens und der Moralität zurückgeführt; den Fortschritt in diesem letzteren Sinne leugnet Schopenhauer schlechthin. Der Umstand, dass Schopenhauer im Allgemeinen als derjenige Denker bekannt ist, der den Fortschritt in der Geschichte nicht anerkennt, scheint mir darin seine Erklärung zu finden, dass für ihn nur der innere Fortschritt, weil er den Willen, das Ding an sich betrifft, die wahre Bedeutung eines Fortschritts hat und diesen eben gerade leugnet er.

Einer der Hauptmomente des äusseren Fortschritts oder der Zivilisation ist nun der wirtschaftliche Fortschritt. Gerade zur Zeit Schopenhauers machte das Maschinenwesen kolossale Fortschritte und leistete Dinge, «welche frühere Zeiten der Hülfe des Teufels zugeschrieben haben würden. Da verrichten jetzt in Fabriken und Manufakturen jeder Art, mitunter auch bei Feldbau, Maschinen tausendmal mehr Arbeit, als die Hände aller jetzt müssigen Wohlhabenden, Gebildeten und Kopfarbeitenden jemals vermocht hätten, und als mithin durch Abstellung alles Luxus und Einführung eines allgemeinen Bauernlebens zu verrichten werden könnte». Hand in Hand mit dem wirtschaftlichen Fortschritt geht auch der soziale; nicht nur die Natur wird beherrscht, auch die sozialen Verhältnisse

[1] Volkelt, a. a. O. S. 247. Siehe auch Emmerich Du-Mont, Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauers und Darwins, S. 15 ff. Ueber die Unmöglichkeit eines formalen Fortschritts, s. Simmel, a. o. O. S. 155 ff.

Digitized by Google

zwischen den Menschen werden allmählich ausgeglichen in der Benutzung der hervorgebrachten Güter. «Die Erzeugnisse aller jener Betriebe aber kommen keineswegs den Reichen allein, sondern Allen zu Gute. Dinge, die jemals kaum zu erschwingen waren, sind jetzt wohlfeil und in Menge zu haben, und auch das Leben der niedrigsten Klassen hatte an Bequemlichkeit gewonnen. Im Mittelalter erborgte einst ein König von England von einem seiner Grossen ein Paar seidne Strümpfe, um, damit angetan, dem französischen Gesandten Audienz zu erteilen; sogar die Königin Elisabeth war hoch erfreut und überrascht, als sie 1569 das erste Paar seidner Strümpfe als Neujahrsgeschenk erhielt: heutzutage hat jeder Handwerksdiener dergleichen. Wenn das Maschinenwesen seine Fortschritte in demselben Masse noch eine Zeit hindurch weiter führt, so kann es dahin kommen, dass die Anstrengung der Menschenkräfte beinahe erspart ist, wie die eines grossen Teils der Pferdekräfte schon jetzt.»[1]

Es ist also klar, dass Schopenhauer den wirtschaftlichen mit dem Hand in Hand gehenden sozialen Fortschritt anerkannt hatte. Nun gewinnen aber für ihn diese Fortschritte eine ganz andere Wertaccentuierung, sobald sich ihm die Frage aufdrängt, ob denn auch das menschliche Glück in demselben Masse fortschreite. Es ist bekannt, dass für Rousseau — den Vater des modernen Kulturproblems — die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glück und geschichtlichem Fortschritt, wobei unter dem letztern für ihn auch die Fortschritte der Kunst und der Wissenschaft inbegriffen waren, eine ähnliche Problemstellung gewonnen hatte. Da Rousseau zu der Ueberzeugung gelangte, dass der geschichtliche Fortschritt das menschliche Glück nicht nur fördere, sondern immer mehr illusionärer mache, so zog er die Konsequenz, dass man mit der Kultur brechen müsse, um zur Natur zurückzukehren. Darin bestand die Problemstellung und die ihr entsprechende Lösung bei Rousseau. Die Lösung des Kulturproblems scheint aber bei Schopenhauer eine ganz andere zu sein.

Es ist vielleicht nicht unangemessen, an diesem Orte zu verfolgen, welche Gestalt das Kulturproblem im Denken Schopenhauers hatte. Es versteht sich von selbst, dass das Kulturproblem in der

[1] V, 254.

Digitized by Google

Form, wie es sonst gestellt und gelöst wird, bei Schopenhauer nicht zu finden ist. Nimmt man aber das Kulturproblem in einem weiteren Sinne, welcher mit der Frage nach der definitiven Lösung des Wertes des menschlichen Lebens überhaupt zusammenfiele, so kann man in diesem Falle von Kulturproblem auch bei Schopenhauer sprechen, ja er ist gerade derjenige Denker, der die Frage nach dem Werte des menschlichen Lebens in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt hat. Deshalb könnte es wohl zweckmässig sein vom Kulturproblem in einem doppelten Sinne zu sprechen: einerseits umfasst der Begriff des Kulturproblems die empirisch gegebenen historischen Erscheinungen, wie sie durch ihre geschichtlichen Bedingtheiten bestimmt sind und gemäss diesen Bedingtheiten eine entsprechende Lösung finden, so sind z. B. etwa Renaissance und die französische Revolution geschichtliche Erscheinungen, welche ihre Lösungen gemäss bestimmter historischer Bedingungen gefunden hatten; anderseits aber hat das Kulturproblem eine weitere Bedeutung und umfasst das Problem der definitiven Lösung des menschlichen Lebens überhaupt, unabhängig von irgendwelchen historischen Bedingungen. Das Kulturproblem in einer solchen Gestalt finden wir bei Schopenhauer und Nietzsche. Um gleichsam kantische Ausdrücke zu gebrauchen, könnten wir vom Kulturproblem im «empirischen» und «transcendentalen» Sinne sprechen.

Der transcendentale Charakter des Kulturproblems bei Schopenhauer ist dadurch gekennzeichnet, dass für ihn dasselbe auf das Engste mit seinem metaphysischen Prinzip verbunden ist. Wenn für Rousseau das Kulturproblem auf das Verhältnis zwischen dem Fortschritt der Zivilisation und dem menschlichen Glück ausging, so nimmt bei Schopenhauer das Kulturproblem die metaphysische Einkleidung des Verhältnisses zwischen dem Willen, der das eigentliche Wesen der Dinge und unser selbst ausmacht und dem Glück, das als Befriedigung aller Willensäusserungen wäre. Nun mag der Fortschritt der Zivilisation sich entwickeln wie er will, er enthält in sich dennoch keine Gewährung des Glücks, weil der Wille, der die Substanz unseres Lebens bildet, keine definitive Befriedigung, keine Eingestelltheit des Daseins auf ein bestimmtes Ziel kennt Und so können wir diesen Gedanken Schopenhauers dahin deuten,

Digitized by Google

dass in Bezug auf die einzelnen Stationen auf dem Wege des geschichtlichen Fortschrittes es ein Mehr oder Weniger des Fortschritts geben kann, im Verhältnis zum Willen aber haben diese Unterschiede keine Bedeutung. Wie die Hellstärke einer oder tausend elektrischer Brennlampen gegenüber der Sonne nicht die geringste Bedeutung hat, so hat auch der äusserste Fortschritt zum Glück des menschlichen Lebens ebensowenig beigetragen, wie die primitive Kultur. «Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgt er (der Mensch) seinen Weg, denn tausend Zufälle und tausend Feinde lauern ihm auf. So ging er in der Wildnis, so geht er im zivilisierten Leben; es gibt für ihn keine Sicherheit.»[1]

Wenn also der wirtschaftliche und soziale Fortschritt noch keine Gewährung des Glücks in sich tragen, so schliesst nach Schopenhauer der politische Fortschritt auch denjenigen der Moral in sich nicht ein. Nicht genug scharfer Ausdrücke findet Schopenhauer, um alle jene Konstruktionsgeschichten zu verspotten, welche, «vom platten Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei» hinauslaufen; auf diesen Gebieten mag der Fortschritt bestehen und nachgewiesen werden, das Moralische aber, meinte Schopenhauer, bleibe im Wesentlichen unverändert: «Das Moralische aber ist es, worauf nach dem Zeugnis unseres innersten Bewusstseins alles ankommt: und dies allein liegt im Individuo, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehen und der Sinn desselben ist ein moralischer. Nur die inneren Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist.»[2] In der Moral wird also der Wille, die Gesinnung als das schlechthin Reale angesehen und deshalb gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äussere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich; für den Staat hingegen kommen nur die Handlungen und Taten seiner Individuen in Betracht, die Ge-

[1] II 519 f.

[2] I 405.

Digitized by Google

sinnung, in der die wahre Moralität ruht, wird nur insofern erforscht, um die verübte Tat zu verstehen. Der Staat, meint Schopenhauer, werde niemand verbieten, Mord und Gift gegen einen anderen in Gedanken beständig zu tragen, da er weiss, dass die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Willens beständig hemmen werden. Deshalb nennt Schopenhauer die Politik «die umgekehrte Ethik» und der Rechtslehrer ist für ihn «der umgewandte Moralist», ähnlich wie der Historiker «der umgewandte Prophet» ist. Urd so zieht Schopenhauer zu Felde gegen die verbreitete Ansicht, darunter auch gegen diejenige von Kant, dass die Pflicht des Staates in der Beförderung der Moralität bestehe, da doch die innere Gesinnung, der ewig freie Wille, welchem allein Moralität oder Immoralität zukommt, sich nicht von aussen modifizieren und durch Einwirkung ändern lasse. Der Staat sei so wenig gegen den Egoismus gerichtet, als er vielmehr in ihm die Voraussetzung seiner Existenz habe, er bestehe unter der Voraussetzung, dass reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen, nicht zu erwarten sei, sonst wäre er überflüssig.[1] Und so meinte denn Schopenhauer, dass wenn die geschichtliche Entwicklung einmal dazu gebracht würde, dass ein vollkommener Staat errichtet werde, so würde dadurch «politisch viel, moralisch nichts gewonnen».[2]

Neben dieser sachlichen Verwebung der verschiedensten Gedanken Schopenhauers, aus welchen wir in das uns interessierende Problem des geschichtlichen Fortschritts in der Philosophie Schopenhauers eine Einsicht zu gewinnen suchten, wäre vielleicht nicht ohne Interesse diejenigen logischen Gründe herauszuheben, denen, wie mir scheint, Schopenhauers eigentümliche Stellung zum Problem des Fortschritts in der Geschichte verdankt. Es gilt diese Zerreissung, diesen Dualismus des Fortschritts logisch zu begreifen.

Es liegt zunächst ohne weiteres auf der Hand, die Doppelstellung des Fortschritts bei Schopenhauer auf seine scharfe Trennung der Welt der Erscheinungen vom Ding an sich oder dem Willen zurückzuführen. Der geschichtliche Fortschritt in dem einen Sinne, der mit dem Begriffe der Zivilisation zusammenfiel und in

[1] I 425 f.

[2] I 475.

Digitized by Google

sich ihre Hauptmomente umfasste — den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fortschritt — gehörte sozusagen der Welt der Erscheinung und Schopenhauers Anerkennung desselben war nicht schwer einzusehen. Der Fortschritt in dem anderen Sinne, der mit der Frage zusammenfiel, ob das Glück und die Moral fortschreiten, rührte sozusagen an das Ding sich und seine Negierung durch Schopenhauer ergibt sich aus den inhaltlichen Bestimmungen seines methaphysischen Prinzips — des Willens. Dass es von einem Fortschritt des Glücks im Sinne Schopenhauers zu sprechen nicht angeht, ist dadurch bedingt, dass das Leiden bei ihm nicht mehr eine Akcidenz, sondern gerade die Substanz des Willens bildet. Das ansichseiende Wesen des Leidens bleibt unberührt von keinem geschichtlichen Fortschritt, welcher immer nur an der Oberfläche des Lebens haften bleibt. Und was das zweite Moment des Fortschritts in diesem letzteren Sinne — der Moral — anbetrifft, so scheint es auch hier schon von vornherein logisch unzulässig von einem moralischen Fortschritt zu sprechen, da der Wille als transcendentes Wesen, alle diejenigen Bestimmungen hat, die dem Moralischen entgegengesetzt sind. Dass Schopenhauer in diesem Punkte, der gerade das Fundament seiner Philosophie bildet, inkonsequent geblieben, wurde bereits (im I. Kapitel) gezeigt, indem die Tatsache der Selbsterkenntnis des Willens als ein Heraustreten aus seinem ursprünglichen Zustande bezeichnet wurde. Das Ereignis der Selbsterkenntnis des Willens wäre also von einem höchst moralischen Werte, und ohne Zweifel sah Schopenhauer selbst in solchen Erscheinungen, wie Christus und Buddha, in denen er gerade die Personifizierung seiner eigenen Lehre erblickte, die moralischen Höherbildungen in der Geschichte. Angesichts dieser tatsächlichen Höherbildungen könnte es deshalb nicht unzulässig sein von einem moralischen Fortschritt zu sprechen. Eine logische Ueberlegung zeigt indess, dass es auch in diesem Falle unmöglich ist von einem moralischen Fortschritt zu sprechen.

Der Begriff des Fortschritts enthält nämlich die Voraussetzung einer Entwicklung auf den Zweck, welcher als Ziel der Geschichte angesehen wird und die verschiedenen Entwicklungsstadien können deshalb, um das Vorhandensein des Fortschritts festzustellen, sowohl

Digitized by Google

an dem definitiven Zweck der Geschichte als auch aneinander gemessen werden. Nun scheint es mir deshalb unmöglich von einme moralischen Fortschritt im Sinne Schopenhauers zu sprechen, weil jene Ereignisse, die wir als moralisch-wertvolle und als Höherbildungen im Sinne seiner Philosophie bezeichnet hatten, gleichsam spontan und zufällig erscheinen, keine allmählige Entwicklung arbeitet auf sie hin, um sie entstehen zu lassen, vielmehr entstehen sie sozusagen in einer generation aequivoea; dazu tragen diese wertvollen Punkte der Geschichte den Charakter eines definitiven und vollendeten Zustandes, sie können nicht als fortgeschrittener gegenüber dem vorhergegangenen Zustande angesehen werden.[1]

Es tritt noch eine weitere logische Ueberlegung hinzu, vielleicht die entscheidendste bei der Frage nach dem moralischen Fortschritt in der Geschichte, die ebenfalls die Unmöglichkeit derselben im Sinne Schopenhauers zeigt. Und dies ist die individualistische Unterströmung im Denken Schopenhauers, die sonst der allgemeinen Tendenz seiner Philosophie entgegengesetzt ist, hat aber hie und da zu einer reicheren Ergänzung seiner Weltanschauung beigetragen, wenn gleich die letztere dabei an Konsequenz und Widerspruchslosigkeit eingebüsst hat.[2] Schopenhauer war nämlich überzeugt von der Realität des individuellen Bewusstseins, während die Einheit des Bewusstseins des Menschengeschlechts seiner Meinung nach «eine blosse Fiktion» sei. Nur die Individuen und ihr Leben sei real, die Völker und ihre Leben seien blosse Abstraktionen. Wenn deshalb wir ohne Zweifel wertvolle Punkte und Höherbildungen in der Geschichte feststellen können, so heisst das noch nicht, dass man in diesem Fall von einem Fortschritt sprechen kann, denn es fehlt — die Menschheit kann ja dies nach Schopenhauer nicht sein — ein einheitliches Subjekt, von dem behauptet werden könnte, dass es fortschreite. Dass, wie ich gezeigt habe, ein wirtschaftlicher, politischer und sozialer Fortschritt von Schopenhauer nicht geleugnet, vielmehr zugegeben wurde, findet darin seine Erklärung, dass in allen jenen Fällen ein einheitliches Subjekt — Wirtschaft,

[1] Vrgl. Simmel, Geschichtsphilosophie, S. 158.

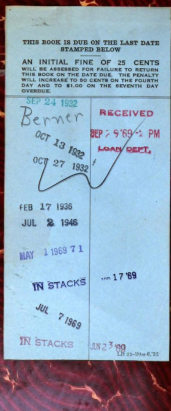
[2] Den verschiedenen individualistischen Unterströmungen bei Schopenhauer ist Volkelt nachgegangen, ibid. S. 329 ff.

Digitized by Google

Staat und soziale Verhältnisse vorausgesetzt wird, von dem in der Tat ausgesagt werden kann, dass es fortschreite. Nicht so aber in der Moral, welche nach Schopenhauer im individuellen Bewusstsein wurzelt und man kann zwar von irgendwelchen historischen Erscheinungen behaupten, dass sie moralisch wertvoller als andere sind, aber ihnen das Prädikat des Fortschritts zuzuschreiben ist unmöglich. Es besteht in diesem Punkte ein eigentümlicher Gegensatz zwischen Schopenhauer und Nietzsche, indem für den letzteren der Gang der Geschichte an ihren «höchsten Exemplaren» gemessen wird. Für Nietzsche bedeutet die Wertsteigerung des Individuums zugleich den Fortschritt der Menschheit: «stellt er die aufsteigende Linie dar, so tut das Gesamtleben mit ihm einen Schritt weiter»[1]; für Schopenhauer umgekehrt, der Lebenslauf des Einzelnen ist real, der der Menschheit ideal.

[1] Simmel, Schopenhauer und Nietsche, S. 209.

Digitized by Google



Digitized by Google

232961

Ed 3
Bul
v.44-72

Digitized by Google